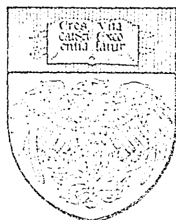
The University of Chicago
Library

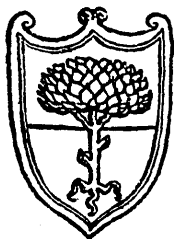


IL PENSIERO FILOSOFICO
DI S. AGOSTINO

GOFFREDO QUADRI

IL PENSIERO FILOSOFICO DI S. AGOSTINO

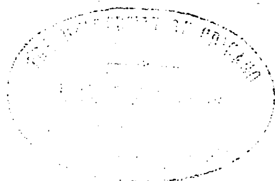
con particolare riguardo al problema dell' errore



" LA NUOVA ITALIA ,, - EDITRICE
FIRENZE

B655
.Z7Q2

PROPRIETÀ LETTERARIA



1934-XII - Industria Tipografica Fiorentina — Via de' Macci, 5 - Firenze

Pur.

PRINTED IN ITALY

1559819

DEDICO QUESTO LIBRO

AL SEN. PROF. GIOVANNI GENTILE

E

AL PROF. ERNESTO CODIGNOLA

MAESTRI

INTRODUZIONE

« Cur ergo errat anima quam fecit Deus? Et contendebam magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare, quam meam mutabilem sponte deviasse, et poena errare confitebar » (1).

Con queste parole Agostino impostava la sua posizione logica di fronte al mondo da cui usciva per abbracciare la nuova Fede.

Manicheismo e filosofia ellenistica avevano ugualmente per base lo stesso dualismo: il dualismo fra tenebre e luce, tra materia e spirito.

Per i manichei il principio della luce trova un limite nel regno delle tenebre, a lui vicino, in perpetua guerra contro di quello. È questa la sostanza ribelle alla Sapienza divina, per il popolo incolto è il diavolo, per i dotti e gli illuminati è hylé, la materia, il chaos (2). Infinito è il primo, come scriveva Mani nella sua « Epistola del Fondamento » (3), nè altro limite trova fuori che nella limitatezza del secondo. Esso è il Padre che ha cinque Dimore, cinque emanazioni della sua luce: l'Intelligenza, la Ragione, il Pensiero, la Riflessione, il Sentimento.

Il secondo è il contrario di tutto questo. Ma esso

---

(1) *Conf.*, l. IV, cap. XV, 26.
(2) *Contra Faustum*, cap. XX, 3 e XXI, 1.
(3) P. ALFARIC, *Les Écritures manichéennes*, Parigi, 1917.

si è appropriato l'anima del Primo Uomo che il Padre ha mandato contro di lui per resistergli, e, catturandola, ha imprigionato la sua luce. E l'anima, serva delle Tenebre, fatta a brani, spezzettata tra le potenze della materia non può essere salvata che dalla apparizione dello Spirito Potente, altro messo del Padre della Luce, il Demiurgo che ordina il mondo e assegna un posto a tutti gli esseri in ragione della quantità di luce divina da ciascuno posseduta (1).

Dopo di lui verranno altri messi del Padre della luce ad insegnare alle anime la via della liberazione dalla materia, la purificazione attraverso una lotta senza quartiere contro l'elemento tenebroso che le tiene imprigionate, che è lo stesso mondo, con le sue passioni torbide ed Eva che colle sue discendenti non ha altra funzione che quella di tenere, come in una morsa, lo spirito stretto alla materia (2).

Attraverso dunque il corso della storia si assiste a questa lotta dell'anima che vuole essere liberata e dalla materia che vuol tenerla prigioniera. Il manicheismo sintetizza così in una forma simbolica il concetto dualistico di gran parte delle religioni orientali e dell'ellenismo. In esso confluiscono in varia misura le correnti di pensiero più lontane. Secondo Sharastâni (3) tra i messaggeri da Dio mandati per la liberazione dell'anima si trovano ugualmente Ibrahim e Buddha e Zaradhust e il Messia e Paolo. Il manicheismo è perciò

---

(1) *Contra Faustum*, cap. VI, 8. Questo mito manicheo è affine a quello classico di Dionisio fatto a brani dai Titani.

(2) v. l' Epistola a Menoch in *Contra Julianum opus imperfectum*, l. III, CXXIV.

(3) Trad. di Haarbrücker, *Religionsparteien*, vol. I, pag. 290.

una delle tante polle di quel sincretismo religioso-filosofico che scaturiscono qua e là nel bacino del Mediterraneo durante l'impero romano, e più che altro al declinare di questo, in innumerevoli sette e scuole a carattere, secondo i luoghi, prevalentemente religioso o filosofico ma sempre un pò dell'una e un pò dell'altra cosa, ma che tutte, in sostanza, si chiamassero gnosticismo o manicheismo o neoplatonismo o neopitagorismo avevano un concetto fondamentale unico: il disprezzo della materia, la identificazione del concetto di virtù col concetto di purificazione, il che è quanto dire separazione e distacco dal mondo materiale. Era del resto ciò la espressione di una reazione naturale, di un senso di nausea determinato dal materialismo eccessivo in cui per causa della troppa ricchezza era caduto il mondo romano. Queste sette, queste scuole furono le accolte di quanti, pure volendosi staccare dall'ambiente che li aveva prodotti, non compresero bene la portata del movimento cristiano di fronte al quale, irresistibile e travolgente, esse figurarono come uno sfondo di innumerevoli colori su cui, rifrangendosi, la nuova luce in modo tale sfavillò che ogni colore divenne suo colore ed ogni fiamma sua fiamma.

Fra queste correnti di pensiero e negli ambienti più evoluti o meno adatti alla fantasiosità orientale-africana non poteva non risorgere in una forma nuova il pensiero di Platone che aveva impostato la sua posizione metafisica su un dualismo insanabile tra materia e spirito e nel «Fedone» affermato non esservi altra salvezza che nella liberazione dell'anima e nel Mito della Caverna del libro VII della «Repubblica» aveva figurato

l'anima umana come incatenata in una caverna con la faccia rivolta in senso contrario all'uscita, con la luce alle spalle in modo da non avere una visione delle cose ma solo della loro ombra proiettata sulla parete della caverna. Ogni errore dipendeva per esso da questa visione della realtà cui si perveniva non direttamente ma attraverso un'ombra di essa.

E poichè ogni vizio era per lui errore in quanto atteggiamento causato da ignoranza, il vizio così dipendeva da questo ineluttabile destino che lega l'anima al corpo. E non c'è salvezza nell'uomo fuorchè nel rifugiarsi nelle idee pure, nella realtà soprasensibile ed eterna che nel «Convivio» e nel «Fedro» è la forma che si stende sulla natura ad armonizzare la discordia, è la pura Bellezza verso cui l'Eros divino rapisce le anime, ma nel «Fedone» è null'altro che una rinuncia dell'anima che, impotente a dominare la realtà corporea, anticipa nella vita la condizione della morte (1) e nella «Repubblica» si esprime in una trasfigurazione completa della reale società umana, idonea però, anche questa, soltanto a dare frutti passeggeri di benessere, non essendo possibile in forma stabile quella equazione di felicità e di virtù che nel «Gorgia» si afferma possibile solo nell'altra vita e cioè lungi dai legami corporei (2).

Nell'ellenismo rivisse così questa dottrina di Platone animata da una certa qual aura di ascetismo orientale che del filosofo Plotino, come di Porfirio, Jamblico, Proclo e gli altri fece una specie di asceti e sa-

---

(1) *Fedone,* 64 a - 69 d e 79 c - 84 b.
(2) L. Stefanini, *Platone,* Padova, 1932, pag. 272.

cerdoti che videro in generale nella potenza dello spirito una magia dominatrice della materia ma non mai fino a un punto tale da poter impedire l'eterna ribellione di questa, identificata in tal modo col Male, al motivo ideale della forma, identificata col Bene.

Ed ebbero anche, per quanto secondariamente, sviluppo, in questo atteggiamento di un mondo che volgeva al tramonto, le disperate soluzioni dello stoicismo, del cinismo e dello stesso epicureismo che considerava il piacere come unico mezzo di conforto di fronte a una realtà ostile.

La posizione spirituale dell'ellenismo è così, in tutte le forme filosofiche e religiose, o, per parlare più precisamente, come abbiamo detto, filosofico-religiose, caratterizzata da un concetto comune, universale, concorde: una concezione pessimistica della realtà.

Di fronte a questo pessimistico atteggiamento di una società scoraggiata la speranza d'Israele divenuta l'appello universale dell'aspettazione cristiana si presentava come l'ottimismo trionfante. E il Dio del popolo eletto che aveva creato il mondo e, considerando la sua opera, aveva visto « che ciò era buono », divenuto il Salvatore universale, cosmico, il Vittorioso che irride, per bocca di Paolo, (1) alla morte gridandole « dov'è la tua vittoria? » dov'è il tuo pungiglione? » veniva a polarizzare nel giro di poche centinaia di anni le coscenze di un intero sistema di civiltà.

S. Paolo era partito da una premessa apparentemente affine a quella dualistica del mondo ellenistico.

Colla II Tess., II 7 aveva letto nello svolgimento

(1) *Cor.*, XV, 55.

della vita cosmica il μυστήριον τῆς ἁμαρτίας o altrimenti τῆς ἀνομίας, il mistero dell'imperversare cieco e folle di un turbinio dominato dall' ἄνομος, il Senza-Legge. E nelle successive epistole paoline questa potenza del male per cui il mondo era stato assoggettato alla ματαιοτήτης, alla vanità, veniva ad identificarsi in forma generica colla carne sempre in lotta contro lo spirito (1). Ma questa premessa era subito superata perchè il mistero dell'iniquità si risolveva nel mistero della salvezza e la carne veniva concepita come la realtà decaduta e viziata, ma chiamata a santificarsi in una vita nuova e risorgere in una forma novella.

Così il messaggio cristiano si presentava come una irrompente sorgente di ottimismo rigeneratore e su la mente serena del tragico pensiero ellenico brillava il sorriso gioioso di una giovinezza.

Il Cristianesimo radunava intorno a sè le coscienze della civiltà mediterranea mentre le sètte e le scuole del vecchio modo di sentire e di pensare germogliarono in germogli con fiori lussuosi bensì, ma sterili, se non in quanto trovarono nuova forma di vita nel nuovo innesto.

La più completa sintesi del pensiero cristiano dopo S. Paolo, sul tramonto dell'unità romana, la dava Agostino col suo ardore africano, con la sua mente nutrita di tutta la speculazione del tempo.

Fino dalla sua gioventù ebbe la percezione di quello

---

(1) Colla impostazione del contrasto tra πνέυμα e σάρξ si introduce da S. Paolo nel Cristianesimo una concezione ritenuta fondamentalmente ellenica. Cfr. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistichen Zeitalter*, Tübingen, 1926, pagina 405, e il nostro scritto: *Il fondamento del diritto di punire nel pensiero di S. Paolo* in « Riv. int. di Fil. del dir. », 1934, f. 3.

che era il motivo della speculazione metafisica dell'ambiente da cui si staccava il movimento cristiano che esso non comprendeva e di cui ancora diffidava.

Nel Manicheismo e nella filosofia lo ossessionò il problema del male, sentì l'angosciosa necessità di spiegazione della forma più grave del male: l'errore, che non gli appariva soltanto come deviazione della volontà per effetto di mancata conoscenza. E nel suo rivolgimento interiore che in un gorgo ideale travolgente lo trascinava dal dualismo al monadismo di un Dio creatore e vivificatore, sentiva risuonare dentro di sè quella domanda che sintetizzava tutto lo sforzo di una speculazione secolare di una umanità che aveva rinunciato a dominare la realtà: « Cur ergo errat anima quam fecit Deus? »

Questo punto fondamentale di quella grande sintesi del pensiero cristiano che è il pensiero di S. Agostino è appunto ciò che ci ha spinto a questo modesto lavoro in cui il pensiero di S. Agostino raggruppato intorno a questo problema basilare verrà esaminato da un punto di vista strettamente filosofico unicamente col fine di recare un umile contributo alla storia della filosofia.

A questo proposito e prima di iniziare la nostra indagine vogliamo dichiarare il nostro dissenso da quanto afferma uno tra i più dotti scrittori contemporanei di storia della filosofia, Émile Bréhier (1), e cioè che in tutto il periodo che va da S. Paolo a Dionigi l'Areopagita « on ne peut dire qu'il y ait .... une philosophie chrétienne ».

---

(1) Émile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I, f. 2°, Paris, 1926-1928.

In verità sembra a noi l'affermare ciò ben inesatto, se si considera la particolare impostazione che l'indagine filosofica ha avuto nel pensiero cristiano. Certamente ogni filosofo vive nel suo tempo e ogni filosofia si inserisce nella storia, nè il suo carattere viene distrutto da quelle che sono le peculiari risuonanze dell'epoca in cui si svolge e che costituiscono le premesse logiche di ogni sistema. Se filosofia è interpretazione della realtà e l'indagine filosofica è il non interrotto e non interrompibile sforzo di orientamento del pensiero umano nello svolgersi della vita, non si comprende come si possa negare l'esistenza di una filosofia in quei formidabili pensatori, quale Agostino, la cui concezione della realtà, pazientemente e ardentemente investigata, sintetizzò, insieme a numerose intuizioni ed applicazioni personali, quell'insieme di concezioni che formavano i resultati della speculazione del tempo in una visione unica e su un fondamento del tutto diverso. Certamente la filosofia non è fatta di invenzioni perchè la realtà non si inventa, ma si studia e interroga. E che questo non abbia fatto S. Agostino non si può assolutamente sostenere. Esso ha assorbito dal mondo circostante tutto quello che era da assorbire, ma ne ha fatto un sistema suo rendendo vitale quello che forse sarebbe caduto in oblìo se non rivestito di quella nuova veste che esso gli dette, un sistema che si impose nel suo tempo e determinò correnti di pensiero nei secoli posteriori, e non solo nel mondo latino, dove da lui presero le mosse le speculazioni della prima scolastica, ma anche in quello orientale dove dette notevole nutrimento di teorie e di immagini al pensiero islamico come chiaramente apparisce in molte delle sue belle pagine del Corano e dei

filosofi e mistici arabi. Inoltre non si sa perchè si debbano considerare filosofi Apuleio, Numenio, Porfirio, Jamblico, Damascio e gli altri loro affini o gli stessi Plotino e Proclo e non Agostino, quando tutti si posero le stesse domande che erano le domande dell'epoca in cui vissero, ma l'ultimo in una forma di gran lunga più feconda di orientamenti di vita sociale e, soltanto, i primi cercarono nella Magia quello che Agostino cercò nella Religione.

I. DIO E IL MONDO

« Deus Veritas in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia... Deus vera et summa vita in quo et a quo et per quem vivunt quae vere summeque vivunt omnia. Deus intelligibilis lux in quo et a quo et per quem intelligibiter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia » (1). Questa è la suprema realtà da cui ogni realtà discende, la luce per cui ogni cosa è luce.

Agostino si ricollega al Vangelo di Giovanni: « In ipso vita erat et vita erat lux hominum » (2). E sviluppa questo concetto. L'occasione gliela offerse la sua stessa vita religiosa. Il Manicheismo, come il neoplatonismo, da cui proveniva, ammettevano due principi fondamentali dell' Essere: il principio della Luce e il principio della Tenebre, Spirito e Materia. Per superare questa posizione dualistica doveva sciogliere questo dualismo in un principio unitario. Lo risolse negando ogni autonomia al secondo principio facendone l'eterno irreale operante come momento negativo in seno al reale.

Il principio delle Tenebre diviene in lui il nulla, il principio della Luce è Dio da cui ogni cosa è creata e tenuta in vita in quanto ogni vita è un riflesso della luce di Dio.

---

(1) *Soliloquia*, l. I, cap. I, 3.
(2) *Giov.*, I, 4.

W. Thimme ha sostenuto non potersi negare che il concetto di Dio in Agostino è panteistico (1).

Ciò è inesatto. Agostino ha accettato in pieno la dottrina cattolica della creazione ex nihilo ma ha fatto di Dio la causa continua ed attiva di ogni cosa che esiste, che, se esiste, non solo esiste da lui, ma in lui e per lui. E ciò sarà più chiaramente dimostrato nel corso di questo lavoro.

Dio dunque è il creatore, cioè colui che ha tratto le cose dal nulla che è assenza di materia e assenza di forma, i due principi che formano la sostanza o essenza o natura delle cose tenute insieme appunto da quel principio che fa sì che la cosa « in eo quod est maneat quantum potest » (2). Attraverso il neoplatonismo e particolarmente Plotino (3) il pensiero di Agostino fa suo il concetto della materia esposto da Aristotele nel primo libro della sua Metafisica per cui questa è il substrato sia delle essenze corporee che di quelle incorporee, in altri termini il concetto delle due materie di cui una è il ricettacolo delle forme corporee, l'altra di quelle incorporee e intelligibili. Il concetto della forma che fa si che la cosa « hoc vel illud sit » è lo stesso che è esposto da Plotino ed è comune a tutti i neoplatonici per cui essa è τὸ ἴδιον e al tempo stesso ἡ διαφορά, in altri termini il particolare e l'universale della cosa medesima. Forma e materia, nel mondo, sono coeve, per quanto, così in Agostino come in Plotino, virtualmente si debba dire precedente, « prior »,

---

(1) V. Thimme, *Augustins geistige Entwickelung*, Berlin, 1908, pag. 194.

(2) *Ep. XI ad Nebridium*, 3.

(3) *Enneade*, II, tr. IV. Vedi ed. di E. Bréhier (con trad.), Parigi, vol. I e II, 1924; vol. III, 1925; vol. IV, 1927; vol. V, 1931. Vedi anche E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928.

la materia alla forma allo stesso modo che « sonus formatur ut cantus sit..., nec tempore primo factam; quia formae rerum exerunt tempore, illa autem erat informis » (1). Ambedue però sono create da Dio mentre per Plotino, che segue la tradizione ellenica, la materia è la realtà inerte, priva di forma, cioè priva del Bene, che resiste, come corpo morto, alla forma e quindi al Bene a cui è coeterna. Per Agostino materia e forma sono una realtà unica avente una medesima origine, la volontà di Dio (2), ancorchè esso, seguendo Plotino che alla materia negava l'essere perchè essere è forma, chiami la materia, « pene nullam rem » (3).

Tutte le cose sono create da Dio mediante il suo Verbo, sintesi delle Idee supreme di cui parleremo tra poco, archetipo di ogni vita. In Lui esistono in maniera primordiale ed eterna tutte le cose esistenti come forme potenzialmente attive.

Se Agostino, accettando la tradizione biblica, ha dovuto riconoscere come compiuta la creazione coll'opera dei sette giorni, tuttavia ha ammesso che essa si svolga attraverso il tempo per una « vis quasi praeseminata » (4), essendo insite in tutte le cose, per effetto di essa, quelle « quasi seminales rationes » (5) le « rationes causales » delle cose che si trovano poste ab initio nella materia « velut in semine » (6).

Il Boyer constata la distinzione tra questo concetto delle ragioni causali e quello delle ragioni seminali,

(1) *Conf.*, l. XII, cap. XXIX, 4.
(2) *De Genesi contra Manichoeos*, l. I, cap. VI, 10.
(3) *Conf.*, l. XII, cap. VIII, 8.
(4) *De Genesi ad litteram*, l. III, cap. XIV, 23.
(5) *Ivi*, l. IX, cap. XVII, 32.
(6) *Ivi*, l. VII, cap. XXII, 32.

σπερματικοὶ λόγοι, di Plotino, delle quali le prime sono poste ab inizio nella creazione come causa avente in Dio la propria esistenza, le seconde sono la vita stessa dell'Anima del Mondo da cui per emanazione scaturiscono le anime particolari. Però esso non distingue i due termini la cui differenza è fondamentale in quanto Plotino è emanazionista, Agostino segue la dottrina biblica della creazione (1).

Ma Dio non è soltanto il Creatore. Esso è anche colui che conserva, che salva la integrità delle cose. Le cose esistono in quanto esistono per Esso, in quanto Esso ne conosceva la vita (2). È Esso che continuamente dona loro l'essere. Se un momento questa sua azione vivificatrice venisse a cessare esse svanirebbero nel nulla: « Nulla autem res obtinet integritatem naturae suae, nisi in suo genere salva sit » (3).

Da Lui venendo l'essere, senza di Lui, fuori di Lui, non c'è che la dissoluzione, il nulla. Esso quindi non è solo il Creatore; è anche il Salvatore della creazione. Questo concetto si trova già nel pensiero neoplatonico. Scrive infatti Proclo: « Per mezzo dell' Uno, infatti, si conservano tutte le cose, e la dispersione rimuove ciascuna dalla sua essenza » (4).

Dopo la Creazione l'opera di Dio è questa: « praesente potentia tenet universum » (5).

---

(1) V. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1921, pag. 130 e segg.

(2) V. W. Verwiebe, *Welt und Zeit bei Augustin*, Leipzig, 1933.

(3) *De vera religione*, cap. XVIII, 36.

(4) Proclo, *Elementi di Teologia*, cap. XIII (trad. it. di Losacco). Carabba, Lanciano, pag. 31.

(5) *De immortalitate animae*, cap. VIII, 14.

E poichè da lui viene l'essere sia della sostanza che della forma ne consegue che in diversi gradi ogni sostanza è bene ed ogni forma oltre che bene è bellezza.

Nel suo bisogno così di reagire contro il Manicheismo, spinto dalla necessità di dare una logica alla sua nuova posizione spirituale, Agostino ha dovuto ammettere che unico male nel mondo è il peccato, disceso non dalla volontà di Dio, ma da quella dell'uomo:

« Quibus perfectis non solum nulla substantia malum est, quod fieri nunquam potest, sed etiam nullo malo afficitur quod fieri per peccatum et vindictam potuit » (1).

Tutte le cose soggette a viziarsi e a morire sono un bene, quantunque il vizio e la morte siano un male (2).

Tutti gli esseri dunque per sè stessi sono nulla; essi sono in quanto ricevono il loro essere da Dio e come tali, se volontariamente non si guastano, sono buoni.

Ma Agostino si trovava di fronte a un problema gravissimo. Se il peccato è un moto della volontà umana a che cosa tende questa volontà quando essa è in peccato? Se non esiste volontà senza obiettivo, quale è questo obiettivo della volonta malvagia?

Agostino risponde: non è un punto positivo l'obiettivo del peccato, esso è un punto negativo.

Il peccato è un allontanamento volontario da Dio,

---

(1) *De vera Religione*, cap. XVI, 32.

(2) *Ivi*, cap. XIX, 37. Questa dottrina trova un antecedente nel pensiero di Origene da cui passò ai padri greci tra cui San Basilio da cui principalmente passò a S. Ambrogio, il maestro cristiano di S. Agostino. Per costoro il male non è sostanza ma è un accidente della sostanza operato dalla volontà libera. V. J. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*, Paderbon, 1933.

un piegare verso il nulla. Perchè verso il nulla? Perchè le cose in sè stesse sono nulla, e sono nulla perchè esse sono in quanto « ex Deo sunt ». La luce di Dio che è la Vita scende dall'alto in basso. (Su ciò torneremo parlando della dottrina dei gradi). Al tempo stesso muove dall'interno verso l'esterno, dalla realtà all'apparenza. E dall'uno al multiplo. Ora in quanto nelle cose si cerca l'interiore, si cerca Dio; in quanto si cerca l'esteriore si cerca il non-Dio, in quanto si cerca l' Uno si cerca Dio, in quanto si cerca la molteplicità, cioè la particolarità si cerca il non-Dio. Quindi se Dio è la vita, il peccato è la morte. Esso è un venir meno dell'uomo « voluntario defectu deficiens » (1). Con esso l'uomo si piega verso le cose molteplici, verso la molteplicità che è dissolvimento, abbandona la propria unità che è in Dio per disperderla nei flutti delle mutevoli apparenze. E poichè i corpi hanno meno vita e quindi meno essere delle anime, e perciò sono più vicini al dissolvimento e alla morte (2), perciò andare verso essi è andare verso la morte, legarsi ad essi è legarsi alla morte. E ciò si chiama « nequitia » la quale è appunto sinonimo di peccato e la cui etimologia è appunto questa: che « ab eo quod ne quidquam sit, dicta est » (3). Il peccato è perciò il nulla, la morte, la vanità dell' Ecclesiaste. Esso è una realtà apparente prodotta dalla cattiva volontà; il male non è altro che la corruzione della sostanza di per sè buona (4). Ma esiste una causa efficiente della cattiva volontà? Agostino discute questa questione nel « De

(1) *De vera Religione,* cap. XI, 2 e XIX, 37.
(2) *Ivi,* cap. XI, 21-22.
(3) *Ivi,* cap. XI, 21.
(4) *De moribus Manichaeorum,* l. II, cap. V, 7.

Civitate Dei » (1). Esso naturalmente nega che ciò possa essere. Infatti se esistesse una causa efficente questa sarebbe necessariamente una volontà precedente. Ma una volontà precedente alla volontà umana non esiste poichè prima di essa c'è soltanto Dio e dopo di essa le cose create, per loro natura incapaci di nuocere. La volontà cattiva dipende perciò non da una causa efficente ma da una causa deficente, non è natura ma vizio che corrompe la natura e guasta la creatura. Esso consiste nel distaccarci da Colui che è sopra ogni cosa, per amore delle cose inferiori rivolgendosi disordinatamente ad esse in un amore che segue la strada inversa a quella che è la via della salvezza e della vita.

Perciò l'anima umana volgendosi verso il peccato non si volge verso alcuna cosa in se esistente. Essa si rivolge verso ciò che ha soltanto realtà apparente, e in ciò si ribella a Dio, in quanto è l' Essere, ed essa si allontana dall' Essere. Questo concetto è comune ai neoplatonici. Senonchè Agostino, partendo dal concetto della creazione della materia ex nixilo ha accentuato le tinte. Per i neoplatonici infatti il non essere è la materia in quanto è priva di forma, per Agostino è apparenza in quanto la materia, creata da Dio insieme alla forma, è creata di per sè consustanziata nel bene.

Mentre per Agostino la materia informe è l'infimo grado della scala delle creature, per Plotino la materia sfugge a ogni grado dell'essere (οὐσία) che è forma e quindi Bene. Così infatti nella prima Enneade: « Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτῃ μετεῖχεν, αλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι ». La

(1) *De Civ. Dei*, l. XII, cap. VI e segg.

materia non ha neppure l' Essere che le permetta di prendere parte al Bene; se si dice che essa è, ciò è per equivoco, la verità è che essa è un non essere » (1). Concetto che ricorda quello esposto da Proclo in più luoghi dei suoi « Elementi di Teologia » e da Jamblico che attribuisce a Pitagora l'idea che le cose materiali non hanno una vera esistenza (ὄντως οὐδέποτε ὄντα) (2).

Per Plotino quindi, come per gli altri neoplatonici, il non essere è la materia, per Agostino il non essere è l'apparenza che le cose hanno di avere una esistenza a sè stante ed indipendente. Di qui l'atteggiamento maggiormente ottimistico che assume la filosofia di Agostino di fronte a quella dei neoplatonici.

Per essi il bene stà nell'allontanarsi dalla materia, nel separarsi dal corpo, χωρίζουσα ἑαυτήν, come si dice dell' Enneade I (3).

Porfirio riferisce che Plotino si vergognava di avere un corpo (4). E infatti per esso la materia rappresentava la privazione del bene, e quindi, perchè priva di bene, il male, forza inerte e bruta (5), che resiste alla forma in quanto a lei estranea. Ed essa, in quanto realtà non unificatrice ma disgregatrice è quella che costituisce la necessità del male (καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ) (6).

Essa è per l'anima causa della debolezza e del vizio (7). Da essa viene ogni bruttura dell'anima (8).

Anche per Proclo, che pure nel « Commentario al

(1) *Enneade* I, tr. VIII, 5.
(2) Jamblico, *De Pythagorica vita*, XXIX, 159.
(3) *Enneade*, I, tr. VII, 3.
(4) Porfirio, *Vita di Plotino*, I.
(5) *Enneade*, II, tr. IV, 16.
(6) *Enneade*, I, tr. VIII, 7.
(7) *Enneade*, I, tr. VIII, 14.
(8) *Enneade*, I, tr. VI, 5.

Timeo » afferma che il male non è nella forma, nè nella materia ma nella mancanza di commisurazione (ἀσυμμετρία) della materia alla forma (1), la materia, come ciò che è estraneo alla divina luce, ha in sè una tendenza a ritrarsi di fronte ad essa e ciò non per la propria potenza ma per la propria impotenza o deficenza e, defezionando dal suo vero essere, diviene nulla (2). Questa del resto è la dottrina che risale a Platone, esposta principalmente nel « Fedone », nella Repubblica », e in molti altri luoghi. Virtù è separazione dalla realtà empiricamente considerata, è congiungimento con le idee pure; vizio, male sono costituiti dall'attaccamento ad essa.

L'etica dei platonici e neoplatonici ha per fine la purificazione cioè la liberazione della mente dal contatto impuro colla materia e frattanto, essendo impossibile una completa liberazione da essa, il dominio di essa mediante la potenza attiva dell'idea che la vince e soggioga colla forma. La forma è il Bene stesso che rende mansueta la realtà ribelle. Mansueta ma non domata. Ed è per questo non essere doma che la materia impedisce all'uomo la vita beata. È per essa impossibile, se non come augurio, nel mondo essere μακάριος. La μακαρία è propria solo degli dei o di coloro che l'utopia di Iambulo faceva vivere nelle Isole dei Beati. All'uomo per i greci è dato solo essere εὐδαίμων cioè lo stato etico di chi è in pace colla propria realtà spirituale (3) e con coraggio e mente serena affronta e so-

---

(1) Proclo, *Commentario al Timeo,* 115 (Lipsia, 1900-1904).
(2) Proclo, *Elementi di Teologia,* CXLIV, trad. cit., pag. 115.
(3) Per i greci questo era in sostanza il buono stato demonico. Pr la dipendenza della parola ἐυδαίμων dalla parola δαίμων

stiene il combattimento della vita, non cercando la beatitudine impossibile, ma tranquillo, nella pura religiosità dell'azione. Per Agostino dunque il male non è nelle cose ma nella volontà umana traviata. Quella particolare forma di male che è il dolore è connessa a questo traviamento. Ma perchè Dio lo permette? Dio lo permette in quanto esso è strumento di bene. Il concetto di Provvidenza trascende e supera il piccolo male degli uomini. Essa, che ha posto i limiti al mare, ha segnato dei termini oltre i quali le onde del volere umano s'infrangono. La storia è dominata dalla Provvidenza. Dalle sofferenze del popolo ebreo esce la sua salvezza e dalle persecuzioni contro i cristiani l'affermazione della fede. Per il giusto le sofferenze sono semi di giustizia e cagioni di eterna corona, per il peccatore un rimedio salutare, se esso vuole, e se non vuole, un meritato gastigo.

Dal più nero delitto l'Onnipotente trasse il più gran bene, dalla Croce la Redenzione. È per questo che la suprema Sapienza permette che operi Satana, perchè dall'opera di Lui essa può trarre beni imprevedibili. Se Dio non l'avesse permesso non avrebbe avuto Satana la potestà di fare quello che fece al pio Giobbe il quale attribuì appunto e giustamente la sua rovina alla volontà di Dio. Ma se Dio lo permise ciò fu un bene per Giobbe che ebbe un' occasione di dimostrare la sua virtù in quanto Satana rivolgendosi alla Verità disse: « Come è tuo servo fedele Giobbe? Forse esso ti serve gratuitamente e senza premio? ». E così la sofferenza fu mezzo per dimostrare l'amore (1).

V. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1932, vol. II, pag. 530.

(1) *Sermoni*, XLV, 2 e XCI, 4.

Così insieme al peccato è permesso il dolore del giusto che è come il fuoco in cui l'oro risplende e l'umida paglia fuma, e una medesima irruenta violenza prova e schiarisce e purifica i buoni mentre condanna e sconvolge i malvagi. Tanta è la differenza tra le cose che si soffrono e le persone che le soffrono (1).

Peccato e dolore esistono nel mondo perchè i buoni siano con essi provati ed esaltati, i cattivi avvertiti e, se ciò non giova, puniti. Triplice funzione di questo apparente male dell'uomo. Contro la verità il peccato è però impotente ed impotente è il dolore. I veri beni, la fede e la pietà non potranno da esso essere tolti all'uomo giusto (2).

Dio perciò, creatore di tutte le cose per il bene, è stato, per il bene, ordinatore del male (3).

Questi argomenti dovremo toccarli più tardi parlando degli ordinamenti della società umana e dei regimi dei popoli. Vedremo allora come per Agostino non c'è tirannide che da Dio non sia volta in bene e in un mezzo di santificazione per i suoi predestinati. Questo è il grande quadro della storia umana che Agostino ha dato nel « De Civitate », storia umana che è la mistica lotta della Città Celeste che, guidata da Dio, realizza se stessa attraverso le vicende della città terrena, la quale, derivata dal peccato e da Dio destinata ad espiare la pena del peccato, per quanto in lotta contro la prima, non soltanto non può impedirne il trionfo, ma essa

---

(1) *De Civ. Dei*, l. I, cap. VIII.
(2) *Ivi*, cap. X.
(3) *Conf.*, l. I, cap. X, 16. In ciò Agostino continua nella tesi di S. Ambrogio e da questi presa dai padri greci. V. J. Huhn, *Op. cit.*, pag. 62 e segg.

stessa diviene inconsapevolmente mezzo e strumento di questo trionfo e della finale gloria a cui essa è da Dio destinata.

Ed in se stessa viene da S. Agostino riabilitata in certo modo la carne la quale, considerata nel pensiero primitivo cristiano non tanto la sede quanto la causa del peccato, doveva necessariamente essere posta in un'altra luce se si voleva togliere qualsiasi appiglio alle dottrine manichee. La carne è « parvum bonum », (1) essa è l'infimo bene nella scala dei beni che dà luogo al male solo in quanto per essa l'uomo trascura i beni più alti ma è sempre un bene. Altrove combattendo la dottrina manichea Agostino dice che l'uomo non deve separarsi dalla carne, ma deve sanare la carne (2). La carne è infatti quella in cui il Verbo non ha disdegnato di scendere, essa nella risurrezione sarà da Dio posta a consorte dello spirito. Così nel « De Civitate Dei » si legge che il benigno e vero mediatore mostrò che il peccato solo è male, non la carne, la quale, ricevuta pura in origine può essere di nuovo santificata e purificata nella resurrezione (3).

Ma la carne data all'uomo per il suo bene è divenuta in certo modo vittima della volontà malvagia. Divenuto lo spirito umano volontariamente servo del peccato essa stessa diviene serva del peccato e strumento di esso » (4).

E questo assoggettamento al peccato diviene, da fatto individuale (in Adamo), stato di fatto universale; il peccato diviene peccato che è pena del peccato non per un

---

(1) *Sermone*, CLVI, 5 e 6.
(2) *Sermone*, XXX, 4.
(3) *De Civ. Dei*, l. X, cap. XXIV.
(4) *De Civ. Dei*, l. XIII, cap. XIII e XIV e l. XIV, cap. III.

uomo ma per l'umanità intera. Ogni essere umano è macchiato fino dall'utero materno di un peccato di origine, esso nasce « cum traduce peccati et mortis » (1), da cui, da sè, non può liberarsi. Questa macchia, questo peccato originale si formalizza per Agostino nella « cupiditas ». Mentre per i Manichei è questione di natura malvagia per Agostino è questione di natura corrotta (2). La « cupiditas » vi ha posto radici tali che solo la Grazia ne la può liberare. E in ciò c'è un giudizio di Dio che ha voluto che il peccato fosse pena del peccato. E ciò ha luogo nell'uomo perchè l'anima non viene direttamente da Dio, ma « ex propagine », come si sostiene nel « De Anima et eius origine » e la prima macchia si trasmette non alla carne ma alle anime nel loro moltiplicarsi (3).

In tal modo non dalla volontà individuale ma, collo stesso sorgere dell'anima umana, il peccato sorge come vizio di origine, e non per imitazione, come si sosteneva dai Pelagiani (4).

Questa tesi tinge di un colore particolarmente oscuro tutta l'ultima parte del pensiero di Agostino allorchè dopo avere sostenuto contro i Manichei la bontà della natura, deve, per dimostrare la potenza della Grazia, unica causa di Salvezza, dipingere l'attuale condizione umana in quadri dominati da un senso così tragico di sgomento, da un così terribile senso della realtà che Giuliano di Eclani, pelagiano, imposta la sua polemica contro di esso accusandolo di un ritorno al Manicheismo

(1) *In Johannis Ev.*, tr. III, 12.
(2) *Retractationum* l. I, cap. XV, 8.
(3) Vedi anche *Ep. CLXVII ad Hieronimum.*
(4) *De Peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum*, l. I.; *Operis imperfecti contra Julianum*, l. II, cap. XLIV, e altrove.

e affermando che la sua tesi « nullum habet veri similitudinis, ne dum veritatis, nullum justitiae, nullum pietatis colorem; quia diabulum conditorem hominum facit videri » (1) aggiungendo: « Ego, inquit, tamen non sum manichaeus qui eam (la natura) absolvo verbis et condemno judiciis » (2).

E polemizza contro di lui sostenendo che il « nihil », causa del male per Agostino, non è altro che il principio delle tenebre dei manichei; che la concupiscenza, se in se stessa, e non per l'uso, è un male, farebbe del Dio cristiano un duplicato del Demiurgo dei Manichei; che il peccato che nel fanciullo nasce nell'utero materno non è conciliabile col concetto della giustizia divina. A queste questioni Agostino replica con l'argomento: c'è un peccato che è pena del peccato; questo peccato è la sorte dell'umanità la quale è nata per essere salvata dalla misericordia di Dio. E chiama in aiuto l'autorità di Cipriano ed altri Padri.

Comunque rimane fermo il principio: « Ita omnibus erit clarum.... malum non esse substantiam; sed.... ita in substantia quae se ipsam vitiavit, esse coepisse.... » (3). Non è quindi la carne un male, ma la concupiscenza che la domina e l'ha fatta schiava ed è voluta dalla giustizia divina come pena del peccato. Quindi Agostino sostiene non che il mondo è cattivo ma che, scaduto, deve essere risollevato dalla Grazia. Quindi le cose terrene non sono in sè un male ma, in quanto oggetto di amore per se stesse, costituiscono materia di peccato.

Così, ad esempio, commentando il contrasto che Gesù

---

(1) *Operis imperfecti contra Julianum*, l. II, cap. LXVII.
(2) *Ivi*, cap. CCI.
(3) *De Continentia*, cap. VIII, 21.

pose tra Dio e Mammona dicendo che l'uomo o amerà il primo e disprezzerà il secondo o viceversa (Mt. VI-24) tiene a far rilevare che fu detto « disprezzerà » e non « odierà » (1) rilevando che il disprezzo del mondo significa solo che quando si tratta di conquistare il Regno di Dio dobbiamo bandire dal nostro cuore e dalla nostra mente ogni pensiero e ogni amore per le cose corporali (2). Allo stesso modo commentando il passo di Luca XIV-26 in cui Gesù dice: « Se uno viene da me e non odia il padre suo e la madre sua, la moglie e i figliuoli, i fratelli e le sorelle e perfino la sua vita non può essere mio discepolo », Agostino crea su questo passo una distinzione tra odio giusto e odio ingiusto come tra amore retto e amore perverso, di modo che amare perversamente corrisponde a odiare ingiustamente e amare rettamente a odiare giustamente. Infatti il giusto odio per le cose è l'odio per le particolari circostanze in cui esse si trovano in opposizione alla divinità e corrisponde ad amarle in quanto odiarle in quel senso significa volere che esse siano subordinate a Dio e quindi volere il loro bene (3).

Certamente Agostino che nel « De Vera Religione », (4) ascolta estatico il canto dell'usignolo in cui trova una traccia di quell'armonia che è legge di tutte le cose e che in forma di energia vitale si attua nei singoli esseri in varie maniere, esso che nei dialoghi di Cassiciaco ha accenni gioiosi alle bellezze della natura, che descrive la vita di quei giorni di ritiro in una forma

(1) *De Sermone Domini in Monte,* l. II, cap. XIV, 48.
(2) *Ivi,* l. II, cap. XVIII.
(3) *Ivi,* l. I, cap. XV.
(4) *De vera Religione,* cap. XLII, 79.

che ha dell'idilio campestre, come giustamente rileva Hans Becker (1), ha una mentalità ben diversa da quella del monaco della Tebaide che fugge di fronte al canneto mosso dal vento perchè in quell'allegro stormire crede di sentire il demonio, come si legge nella leggenda siriaca: « L'abate Antonio ebbe una volta l'occasione di visitare i fratelli in un luogo ove crescevano alcune canne, e, soffiando il vento, si scuotevano insieme. Ed il vecchio disse: Cos'è questo stormire? Essi risposero: Sono le canne agitate dal vento. Ed egli disse: « Veramente, io vi affermo, se l'uomo che vive nel silenzio ode pur il cinguettìo d'un passero egli non potrà acquistare la pace del cuore ch'ei desidera. Come ciò vi sarà possibile col frastuono del vicino canneto? » (2). Certamente c'è una diversità fondamentale tra questa posizione spirituale e quella di Agostino per il quale la solitudine è più che altro lodata come una particolare posizione dello spirito sopra le passioni terrene ma non ha trovato di dovere esaltare troppo quella vera se nelle « Confessioni » scrive: « Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram in cordi meditatusque fueram fugam in solitudinem; sed prohibuisti me, et confirmasti me, dicens, Ideo pro omnibus Christus mortuus est, ut qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro eis mortuus est. Ecce, Domine, jacto in te curam meam ut vivam et considerabo mirabilia de lege tua » (3).

---

(1) *Conf.*, l. X, cap. XLIII, 70.

(1) H. Becker, *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwtckelung*, Lipsia, 1908, pag. 13 e segg.

(2) *Storie e Pensieri di anacoreti*, trad. da P. Misciattelli dalla raccolta siriana di A. Wallis Budge nel British Museum (Siena, 1923, pag. 41).

(3) *Conf.*, l. X, cap. XLIII, 70.

Non c'è qui una completa rivendicazione della vita sociale di fronte alle correnti ascetiche?

E nel « De Civitate Dei » dichiara di aderire all'opinione dei filosofi che dicono che il sapiente deve vivere in mezzo alla società (1).

Senza dubbio qui c'è una completa riabilitazione del valore etico della vita sociale in confronto dell'ascetismo orientale che ha delle risuonanze profonde nel Crisostomo nelle cui opere non si sente parlare altro che di penitenza e che nell'Omelia LXIII[a] istituisce un paragone tra il monaco e il re in cui naturalmente il contrasto è risolto completamente a favore del primo. Il quale paragone è perfettamente identico a quello che si legge in vari discorsi che si trovano nella raccolta buddistica del Majjmanikâio, per es. Parte IV, Disc. I, e Parte VIII, Disc. V (3).

Nè questo contrasta col fatto che Agostino fu uno dei padri del monachismo occidentale. Ciò si comprende solo se si rifletta alla diversità tra il monachismo dell'oriente e quello dell'occidente studiata dall' Harnack nel suo trattato sul Monachismo (4).

Il Monachismo orientale, esclusivamente ascetico, si estrania dalla vita sociale come dalla stessa Chiesa di fronte a cui diventa come una istituzione parallela. Il Monachismo d'occidente invece è in linea generale un movimento che si inserisce profondamente nella vita della Chiesa, e, poichè questa per un lungo periodo ha

---

(1) *De Civ. Dei,* l. XIX, cap. V.

(2) *I Discorsi di Gotamo Buddo.* Trad. it. di NEUMANN e DE LORENZO, Bari, 1916, 1925, 1927.

(3) A. HARNACK, *Der Monachismus,* in A. HARNACK, *Le Confessioni di S. Agostino.* Trad. it. di D. Battaini, Piacenza, 1914.

gestito la direzione della società intera, così anche il Monachismo d'occidente non si separa ma vive per il mondo. Spirito dei monaci d'oriente fu di nulla chiedere e nulla dare al mondo. Quello dei monaci d'occidente fu di nulla chiedere ma tutto dare. E se il Medioevo ebbe nella Cavalleria una istituzione di eroi della spada, potè nei vari ordini monastici risplendere di uno splendore non meno eroico, ed espresse dal Monachismo figure magnifiche di cavalieri che combatterono senza spada ma con non minore eroismo.

Ma Agostino non propone per la media degli uomini neppure un sistema di vita straordinariamente rigido. La forma di vita che propone al cittadino della città terrena è quella che è esente dal lusso e dal dispendio, ma non si ispira neppure a una eccessiva e impossibile austerità. Quella stessa austerità di costumi decantata dai romani in Cincinnato e Fabrizio era per esso esagerata: «Sint honesti cives tui, probis moribus, non superfluis facultatibus, non eos volumus ad aratrum Quintii et ad Fabricii focum per nos illa coercitione perduci.... Sed est quod fieri possit et debeat, ut nec usque ad ista progrediatur severitas nec nimis secura laetetur et debacchetur impunitas et imitationis exemplus ad gravissimas et occultissimas poenas infelicibus proponatur » (1).

E non disprezza del tutto la ricchezza che è un bene donato da Dio pur essendo esso di grado molto basso nella scala dei beni, « bonum.... quamvis non summum et magnum bonum », come si dice nel Sermone L-5. La

(1) *Epistula IV ad Nectorium,* 16, scritta verso il 409.

divina giustizia ha distribuito la ricchezza, danaro e beni, in modo che chi ben ne usa possa fare cosa non riprovevole ma degna di encomio.

È l'uso che fa sì che la ricchezza possa esser rivolta al male. Ma in questo caso essa stessa è un bene perchè è il giusto tormento della cupidità umana, « supplicium cupiditatis » (1). La ricchezza infatti produce soltanto afflizione e pena per l'uomo malvagio che non è mai sazio. E questa afflizione di spirito è la pena stessa della volontà malvagia. Ma la ricchezza prova la bontà dell'uomo che con essa può compiere opere di bene. Essa è dunque creata « ad bonorum probationem malorunque supplicium (2).

Povertà e ricchezza sono condizioni esteriori che non decidono nulla riguardo alla felicità o meno dell'individuo, che questa felicità deve trovare non nelle cose esteriori ma nel dominio delle cose esteriori a scopo di bene. Ci sono ricchi felici e ricchi miseri, ci sono poveri felici e poveri miseri: « Item si scire vis quam non sit miseria paupertas, sunt quidam pauperes beati, si scire vis quam non sit beatitudo paupertas, sunt quidam pauperes miseri » (3). È perciò l'uso e non altro che fa sì che le cose terrene siano causa di male; è l'uso, il retto uso che ne fa strumenti di bene. Perciò resta stabilito che nel pensiero agostiniano si identifica sostanza e bene, male e nulla o privazione di bene (4).

E poichè « omne formatum, in quantum formatum est, et omne quod nondum formatum est, in quantum

---

(1) *Sermone* L, 4.
(2) *Ivi*, 6.
(3) *Ivi*, 5.
(4) *De Civ. Dei*, 1, XI, cap. IV.

formari potest, ex Deo habet » (1), ne consegue, come per una logica conseguenza, che l'universo in sè non ha macchia, tutte le cose hanno in sè un vestigio di bellezza che è il mezzo con cui parla agli uomini la eterna sapienza, che è il linguaggio stesso, la stessa espressione di questa sapienza: « Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam quae operibus impressit loquitur tibi » (2).

La bellezza è il linguaggio di Dio. Questo avviene perchè nel concetto agostiniano la bellezza si identifica con la razionalità. Essa è un aspetto di quest'ultima, il riferimento soggettivo di essa. Esiste bellezza in quanto esiste un soggetto in cui si verifica la visione della razionalità: « Sed ad oculos quod pertinet, in quo congruentia partium rationabilis dicitur, pulchrum appellari solet » (3).

Questa razionalità nelle opere agostiniane apparisce come la disposizione armonica dei numeri divini, poichè la forma è un'organizzazione di numeri cioè di elementi ideali della vita universale. « Haec igitur pulchra numero placent », si legge nel « De Musica » (4).

Nelle cose sensibili, si ha la bellezza corporea, organizzazione di numeri sensibili che dà la voluttà. (« percipit voluptatem » (5)).

Ed è di qui che l'uomo ha appreso l'architettura e altre arti quali la musica e la danza. E « quis non sentiat dimensionem esse totius huius suavitatis opificem? » (6).

Al disopra dei numeri sensibili e generanti un più

(1) *De Vera Religione*, cap. XVIII, 36.
(2) *De Libero Arbitrio*, l. II, cap. XVI, 41.
(3) *De Ordine*, l. II, cap. XI, 33.
(4) *De Musica*, l. VI, cap. XIII, 38.
(5) *De Ordine*, l. II, cap. XI, 34.
(6) *Ivi*.

alto genere di bellezza vi sono i numeri razionali che non sono quelli posti nella natura ma esclusivi dell'uomo e dai quali è nata la razionalità dei costumi (la morale), il linguaggio (sistema di segni per cui gli uomini si intendono e che rende possibile la convivenza), da cui deriva la scrittura, il calcolo, la grammatica, la musica, e il ritmo poetico attraverso cui si sale alla contemplazione delle superiori armonie, la geometria, la astronomia, la scienza delle cose supreme e dell'immortalità dell'anima, la coscienza infine di sè come numero « quo cuncta numerentur » riducendo poi le cognizioni tutte « ad unum quoddam simplex » (1).

Tutte le cose perciò disposte secondo i numeri divini tendono a raggrupparsi in unità, dalle cose più semplici fino al supremo concerto della ragione umana.

La sostanza tutta dell'universo freme e sospira per questa unità che è la sua vita. Ogni cosa vive per l'unità. Che cosa è la pietra se non un'unità che tiene strette le particelle di cui è composta? Che cosa sono le piante, le parti dei corpi se non delle unità che collegano variamente la sostanza informe?

Non è questo desiderio di unità che spinge i corpi ad unirsi anche nei piaceri carnali? La voluptas è appunto ciò per cui « corpora in unum coguntur ».

Il dolore non è altro che il disfacimento di questa unità quanto « quod unum erat difficere nititur » (2).

Questa unità è la forma stessa e in essa ogni corpo « pacem habet » (3).

Questa unità nelle cose sensibili è « convenientia »

---

(1) *De Ordine,* l. II, cap. XI e segg., 31 e segg.
(2) *Ivi,* cap. XVIII, 48.
(3) *De Vera Religione,* cap. XI, 21.

cioè armonia e simmetria interiore (« aequalitatem unitatemque ») (1), o un rapporto di somiglianza e similitudine « quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur » (2), concetto di somiglianza che dai neoplatonici è svolto come fondamento dell'Amore (le affinità elettive di Goethe) e di corrispondenza delle cose tra loro in modo da formare quelle « universitates rerum » alla composizione delle quali sono destinate (3).

Allo stesso modo nei corpi tutti è « congruentia partium cum quadam coloris suavitate », ripetendosi la definizione stoica esposta da Cicerone nelle « Tusculane » (4). Perciò la bellezza è unità e armonia delle cose considerata sia come relazione di parti che di movimenti o di suoni (5) e tutte le cose tendono ad essa come a un loro scopo interiore.

Nelle « Confessioni » (6) Agostino ricorda il suo scritto giovanile « De Pulchro et apto » in cui, seguendo le orme di Cicerone, aveva distinto una bellezza che i corpi hanno in sè da quella che è corrispondenza a determinati scopi o fini d'insieme.

La prima sarebbe la vera bellezza che abbraccia il corpo « quasi totum et ideo pulchrum », la seconda una forma speciale che può sembrare bellezza ma non è la bellezza in sè, come quella dei calzari in rapporto al piede o le parti di un corpo per riguardo al corpo stesso.

---

(1) *De Vera Religione*, cap. XXX, 55.
(2) *Ivi*, cap. XXXII, 59.
(3) *De Genesi ad litteram imp. liber*, cap. VI, 59.
(4) *Tusculanae*, l. IV, cap. XIII. — *Epistula III ad Nebridium*, *De Civ. Dei*, l. XXII.
(5) *De Vera Religione*, cap. XLII, 79.
(6) *Conf.*, l. IV, cap. XIII, 20.

Però Agostino riconosce che questo concetto della bellezza in sè era rimasto per lui un mistero che non ha potuto risolvere fino al giorno in cui dalle cose esterne si è rivolto al proprio interiore dove ha visto riflettersi e divenire coscienza quella luce che fa belle le cose stesse illuminandole. Poichè è solo Dio che risiede nell'uomo che dona ad esse la loro bellezza, è solo con questa luce interiore che quella bellezza si scorge. In Dio apparisce la bellezza dei corpi e quella delle anime. In Dio tali cose divengono degne di amore. Chè se si amano fuori di Lui e in sè stesse, non si avrà più amore, ma concupiscenza, cioè torbida passione causata da torbida visione. Solo in Dio apparisce la bellezza unitaria del mondo.

Le cose quindi son belle, e se tali non appariscono agli occhi dell'uomo ciò è o per l'opinione o per l'uso. Si ha il primo caso quando si considerano nel loro particolare e non nelle relazioni universali per cui sono state create (1). Si ha il secondo quando l'uomo lungi dal subordinare i propri appetiti al principio di ordine che lo deve guidare si dedica alle cose in sè in modo che degli istinti naturali ed innocui divengono causa di vizio e quindi di bruttura. Ed è così che nelle « Confessioni » al Libro X° Agostino passa in rassegna tutti i piaceri, tanto del senso che della mente, tanto della natura sensibile che di quella intelligibile e dimostra che tutti secondo i limiti loro assegnati sono puri, ma tutti divengono immondi per la immondezza della volontà che ne fa uso. Dio infatti ha posto a tutte le cose un limite dicendo: di qui, fin qui (2). E chi oltrepassa questo limite

(1) *Conf.*, l. VII, cap. XIII, 19.
(2) *Conf.*, l. IV, cap. X, 15.

viene a macchiare e deturpare la ordinata bellezza dell'universo.

Da questa luce della bellezza eterna discende l'arte. Infatti « pulchra traiecta per animas in manus artificiosas, ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte. Sed pulchritudinum exteriorum operatores et sectatores inde trahunt approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum » (1).

Ogni espressione artistica è perciò per Agostino espressione di quella divina fonte di luce che attraverso l'anima umana, « traiecta », da forma interiore diventa forma esteriore la quale è appunto bella in quanto l'artista si è reso veicolo di questa potenza che gli si è rivelata nell'anima ed ha potuto « rationalibus numeris qui sunt in arte eius sensuales numeros qui sunt in consuetudine eius operari » (2).

L'opera artistica resulta così come una realizzazione di un rapporto ideale numerico, e quindi geometrico in quanto è rapporto di dimensioni, una « aequalitas.... partium quae in longitudine et latitudine et altitudine reperitur » (3); Essa è « conrationalitas quaedam » tra le tre dimensioni dell'altezza, della larghezza, e della lunghezza (4). Il che discende « ab illo summo atque aeterno principatu numerorum » dalla legge del numero che « ordine copulatur » (5). Tale è la bellezza dell'espressione artistica che dalle forme sensibili e cor-

---

(1) *Conf.*, l. X, cap. XXXIV, 53.
(2) *De Musica,* l. VI, cap. XVII, 57.
(3) *Ivi.*
(4) *Ivi.*
(5) *Ivi.*

poree sale alle forme poetiche e musicali in cui il ritmo è « certa mensura et ratione coniunctis » (1), e alle forme soprasensibili e intelligibili; concetto questo che Agostino svolge anche in rapporto all'oratoria nel « De Doctrina christiana » dove, dopo avere sulle orme di Cicerone stabilito il pregio dell'arte oratoria (« apte et convenienter facere »), per quello che è lo scopo dell'oratore (che cioè « doceat, delectet, flectat ») chiama eloquente « qui poterit parva submisse, modica temperate, magna granditer dicere » (2).

La bellezza genera nell'uomo il piacere che ne è riflesso. Ed è vero piacere quello che è riflesso della vera bellezza. Certamente i due concetti di bellezza e di piacere sono strettamente collegati nel pensiero agostiniano. Tanto è vero che Agostino non sa spiegarsi come possano destare piacere certe cose che non sono belle. E si domanda se qualche cosa di bello ci sia in certe cose brutte che pure danno piacere. Così nelle « Confessioni » (3) si domanda perchè l'uomo ami, per esempio nei teatri, la contemplazione dei dolori altrui in cui « dolor ipse est voluptas eius ».

In questo caso non si ha la bellezza di un sentimento come potrebbe essere la misericordia. Infatti qui non c'è da aiutare nessuno, ma soltanto lo spettatore « ad dolendum invitatur ». E se esso non prova questo dolore se ne va noiato. Se lo prova « gaudens lacrymatur ».

Ma pure un qualche cosa c'è qui che ha la stessa natura della misericordia. L'uomo ama nei dolori altrui di piangere se stesso ed i dolori propri. Commiserando gli

(1) *Ivi*, l. III, cap. II, 4.
(2) *De Doctrina christiana*, l. IV, 35.
(3) *Conf.*, l. III, cap. II, 2, 3, 4.

altri che soffrono sente che anche la propria miseria è compatita, « quod quia non sine dolore est, hac una caussa amantur dolores; et hac de illa vena amicitiae est ». É dunque la compassione, la « vera amicitiae » che fa sì che l'uomo pianga volentieri e trovi bello il piangere per il dolore altrui. Ma appunto la sola causa (« una caussa ») di questo piacere sta in questa comunanza che si viene a stabilire tra il dolore contemplato e quello proprio, in quanto l'uomo compiagendo le vittime delle proprie passioni, sente di giustificare in certo modo le passioni proprie. E per questo motivo quella « vena amicitiae » viene deformata e cambiata da quella che è la sua origine celeste e serena per divenire « aestum immane tetrarum libidinum ». Si ha perciò una deformazione, uno sviamento di quello che nell'uomo sarebbe il senso della misericordia.

La vera misericordia è la carità, amore illuminato dalla verità divina. L'altra, quella non vera, la pura simpatia, non illuminata dalla verità può amare il dolore in quanto ama le miserie dell'uomo, le passioni dell'uomo. La prima va incontro al dolore altrui e lo sovviene, ma non trova piacere nel dolore perchè seppure qualche dolore talvolta si deve accettare (« nonnullus.... dolor approbandus »), tuttavia, se non v'è un motivo di sviamento del sentimento umano, « nullus amandus est ».

Il godimento di fronte allo spettacolo artistico del dolore è quindi per Agostino una anomalia dello spirito umano che contrasta con la serenità dell'uomo che ama soltanto la verità e in questa trova la sola bellezza e gode solo di questa.

Vero è che talvolta il dolore può avere una bellezza

di relazione. Tale è la dolcezza delle lacrime. « Unde igitur suavis fructus de amaritudine vitae carpitur, gemere et flere et suspirare et conqueri? » (1). La dolcezza dell'amaro così cara a Verlaine! Agostino constata questo fatto e se ne domanda il perchè. Non lo trova. Ci sono infatti le lacrime senza speranza che pure sono dolci. Questa dolcezza è un mistero dell'anima umana. Forse costituiscono esse un mezzo per liberarsi dalle affezioni delle cose amate che ci sfuggono, per cui, sebbene « fletus res amara est », tuttavia « delectat »? Agostino accenna a questo motivo ma lungi dal dirsene soddisfatto rinunzia a dare una risposta definitiva elevando il proprio spirito a Dio che ha creato all'uomo la possibilità di « requiescere in amaritudine » (2).

In ogni modo resta fermo che tutto ciò che ha forma, in quanto « ex Deo habet » è bello (3). La forma è la stessa potenza di Dio che agisce nella natura, è la Provvidenza che la regola.

A questa legge di bellezza l'uomo non si può sottrarre neanche col peccato che, dominato dalla potenza divina, viene, nonostante la volontà umana, rivolto ad ornamento dell'universo mediante lo spettacolo salutare per quanto tremendo della giustizia per cui è bella anche la pena (4), e sono belle le stesse malattie e deformità che servono all'uomo di ammaestramento a non trascurare, in vista dell'infimo grado di bellezza, quella che è la bellezza superiore, la bellezza dello spirito (5) e la

(1) *Conf.*, l. IV, cap. V, 10.
(2) *Ivi.*
(3) *In Johannis Ev. Trac.*, XXVI, 5.
(4) *De Vera Religione*, cap. XLI, 77.
(5) *Ivi*, cap. XL, 76.

debolezza umana che è mezzo perchè risplenda la benignità divina (1).

Questa bellezza si manifesta anche negli ordinamenti politici e sociali degli uomini come vedremo in appresso.

Questa bellezza informa di sè tutte le cose, dalle più umili alle più alte e le cose sospirano verso di essa, da essa prendendo la tendenza all'unità, a quell'unità che è essa stessa la forma di Dio. La bellezza rifulge di suprema luce nella ragione umana per cui diviene realtà intelligibile rivestendo di sè tutte le altre realtà intelligibili che per essa sono belle, realtà che sono gli archetipi della vita, le norme del pensiero divino che si rispecchiano nella natura e dalla natura nella mente dell'uomo al quale è dato, solo tra le creature della terra, discernerne i gradi e gustarne perfettamente le gioie.

La bellezza è qualche cosa di oggettivo, di immanente alle cose, è il vestigio che il Dio trascendente lascia in esse di sè. L'uomo deve accettarla come cosa che esiste per sè stessa.

Nelle opere di Agostino si trova ripetutamente espresso il concetto che « pulchra a pulchritudine sunt » allo stesso modo che « verax a veritate est », « iustus a iustitia est », « pius a pietate ». Allo stesso modo lo stesso concetto si esprime con la frase « pulchritudo facit pulchrum » come « justitia facit iustum ». Questi sono i concetti informatori della natura e dell'uomo, sono le ragioni divine, corrispondenti alle idee di Platone, « rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt; ac per hoc aeternae ac eodem modo

---

(1) *De Vera Religione*, cap. XV, 29.

sese habentes, quae in divina intelligentia continentur... anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte quae excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea.... eique (Deo) in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare » (1).

Il concetto dunque che Agostino ha della bellezza è il concetto stoico svolto da Cicerone e cioè la risultanza di due elementi: congruenza di parti o di relazioni e colore. Questa teoria però Agostino l'ha inquadrata in una visione neopitagorica e quindi l'ha elaborata attraverso la filosofia di Plotino conciliando due teorie che per Plotino erano sembrate inconciliabili. Esso infatti nella prima Enneade, trattato VI, muove in campo contro questo concetto spaziale della Bellezza con queste obiezioni:

1.° - Se l'insieme è bello, potrebbe darsi che fossero brutte tutte o alcune delle sue parti? Se ciò non è possibile ci deve essere una bellezza delle parti che compongono il tutto in sè e per sè la quale non si determina col criterio di simmetria e di relazione.

2.° - Ci sono delle cose semplici la cui bellezza sfugge a questi criteri come la bellezza di una pietra, la bellezza del fuoco.

---

(1) *De diversis quaestionibus*, qu. XLVI.

3.° - C'è la bellezza degli intelligibili la quale sfugge a ogni concetto di dimensione e misura.

E allora vuol dire, scrive Plotino, che il concetto della bellezza non è spaziale, è qualcosa che supera lo spazio, vince lo spazio, supera la materia, domina la materia, è sostrato di ogni specie, sensibile o intelligibile. Essa è una ragione intelligibile, un λόγος dell'Intelligenza divina, da essa discendente in tutte le intelligenze particolari, a informare di sè le cose. Ogni corpo è bello, ogni anima è bella in quanto partecipa di questa divina ragione.

Perchè gli storici hanno ammesso due concetti, quello della simmetria e quello del colore per definire un fatto unico? La bellezza deve essere un concetto unico, non due concetti riuniti. Questa difficoltà si risolve considerando che anche il colore è forma che domina la oscurità della materia. La bellezza è dunque la forma pura che domina le cose. Essa è tanto più bellezza quanto più è pura cioè quanto meno è materia. Tra le cose sensibili la cosa più bella è il fuoco. Ma più belle sono le arti e le scienze, più bella è la contemplazione della verità. L'anima in quanto ha in sè l'idea può comprendere la bellezza obiettiva che è idea. Conoscenza è infatti amore di cose simili. E tanto più l'anima percepisce questa bellezza, che in ultima analisi è Dio, quanto più si sente purificata, separata dalla materia, concentrata in sè stessa, rispecchiante in sè stessa le idee pure dell'universo, idee di Dio.

Ed essa solo allora sarà felice poichè infelice è soltanto colui che non comprende la bellezza che è l'unica fonte della gioia.

Per Plotino quindi la bellezza è razionalità ma non

razionalità inerente alle condizioni della materia, ma razionalità che domina la materia, e razionalità non come criterio distributivo ma come affermazione ideale e realizzazione di potenza.

La bellezza infatti non è realtà immobile ma è forma attiva, energia dominante le cose, δύναμις.

Plotino ha il concetto della bellezza come espressione, che nell'universo è espressione di Dio, nell'arte espressione dell'uomo.

L'arte non è μίμησις come affermava Platone. L'arte è quella azione dell'uomo che fa quello che nel mondo fa l'intelligenza divina. È un modello, παράδειγμα, creazione. Non è il musico che compone la musica. È la musica che si esprime per e in lui, modello del suo spirito che si traduce in realtà. L'arte non è imitazione, così esso nella quinta Enneade (1), se è vero che l'artista fa delle cose di sua iniziativa. Essa è una attività semplice che investe la materia messa in opera dall'uomo col risalire ἐπί τοὺς λόγους che esso ha entro di sè, ma sempre della stessa specie che quella degli Dei creatori, opera di una intelligenza attiva, νοῦς ἐνεργῶν.

Perciò bellezza è razionalità in quanto tutte le cose, dell'arte o della natura sono il prodotto di una Saggezza (σοφία τις πωιεῖ), sono di questa creazione (2).

Essa perciò è unità non come unità pura e semplice di termini separati ma come unità che trascende a dominare la molteplicità. Questa bellezza si presenta nelle cose come immagine allo stesso modo che si manifesta nell'intelligenza come forma originaria.

---

(1) *Enneade* V tr. VIII, 1-2.
(2) *Ivi*, 5.

Non c'è però nulla di riflesso, essa è anteriore a ogni riflessione (πρὸ λογισμοῦ) (1). Il bello infatti è l'apparenza, esso si svolge sul terreno dell'intuizione, del δοκεῖν, ne si sforza di andare più oltre (2).

La sua natura è puramente figurativa, percettiva, prerazionale, e super-razionale. Come i geroglifici impressi nei templi d' Egitto nelle figure loro racchiudono una scienza, una saggezza, non un ragionamento o una deliberazione, οὐ διανόησις οὐδὲ βούλεσις tale è quella forma dell'intelligenza che si realizza nella bellezza, sia attraverso la natura (intelligenza divina), che attraverso l'arte (intelligenza dell'uomo) (3).

Bellezza dunque ingenua, intuizione pura, che dà un godimento che non è in ragione al senso, ma alla realizzazione del modello interiore.

Chiunque crea la bellezza, Dio o uomo, non sente in sè altra gioia che quella del Demiurgo che, secondo il mito di Platone (4), simile alla narrazione biblica, si compiace della propria opera, secondo il modello che ne aveva.

La creazione del bello è opera rivolta non verso il finito, ma verso l'infinito. Come l'Uno, il Primo, crea ed agisce per propria potenza e per nessun altro fine, poichè non c'è fine fuori di lui, nè per utile proprio, bastando egli a sè stesso (5), tale è la potenza che spinge a creare ogni intelligenza ed ogni anima che da Lui discende, potenza derivata dall'Uno primiero, potenza che

(1) *Enneade* V, tr. VIII, 6.
(2) *Enneade* V, tr. V, 12.
(3) *Enneade* V, tr. VIII, 16.
(4) *Timeo,* 37 c.
(5) *Enneade* V, tr. V, 10.

possiede l'infinità in germe e vuole sviluppare questo germe.

E questo germe che si sviluppa e cresce a spese della materia non è altro che il divenire eterno della Bellezza immortale fuori dell'uomo e nell'uomo, nel mondo e nell'uomo.

Tale è la natura del Demiurgo e di chi ne discende.

Questa è del resto la metafisica di tutto il neoplatonismo: una potenza generatrice primordiale in perpetua generazione di altre potenze secondo un criterio di perfezione interiore della essenza prodotta.

La teologia di Proclo si diffonde nell'esame delle progressioni di queste potenze delle quali la origine è il Bene e la Forma e la Bellezza, che producono per sovrabbondanza di potere, per esuberanza di potere, e soffrono di privazione in tanto in quanto si allontanano e quanto più si allontanano dall'Uno, congiungendosi al quale mediante il ritorno interiore trovano la loro salvezza.

Ed è la mente, immobile, che presiede e governa tutte queste potenze in moto, come oggetto di contemplazione per essa e che imprime loro la immagine del Primo, costituendo al tempo stesso, attraverso la generazione, causa di esistenza, perchè ogni intelletto fa sussistere, coll'intellezione, le cose posteriori ad esso, e la produzione è nell'intendere, e l'intendere nel produrre (1). Il modello intelligibile della potenza creatrice o meglio delle potenze creatrici derivanti dalla prima è la bellezza che la potenza produttrice scopre mediante il ritorno in sè stessa.

---

(1) Proclo, *Elementi di Teologia*, CLXIII.

Apparisce da ciò che nella filosofia dei neoplatonici anche i concetti estetici avevano fatto dei passi oltre dei quali non sarà tanto facile progredire anche nei tempi moderni, trovandosi in essi al completo, nella forma del loro tempo, la dottrina del Bello che è stata svolta, in una forma più evoluta, dagli scrittori dei giorni nostri più notevoli in materia.

Ma la dottrina dei numeri non è plotiniana. Plotino vi accenna solo brevemente. Per Plotino l'idea non aveva bisogno, per esprimersi, dei numeri del pitagoreismo. Porfirio, discepolo di Plotino, nella vita di Pitagora (1), spiega la teoria pitagorica dei numeri con l'incapacità dei pitagorici di esprimere col discorso le prime forme e i primi principi.

Questa teoria prese sviluppo con Siriano e Jamblico e con la dottrina delle Enadi di Proclo, e al tempo di Agostino larga diffusione avevano le vite di Pitagora scritte da Jamblico e Porfirio, gli scritti pseudoepigrafici portanti il nome di Pitagora. Agostino ne subì l'influenza.

Agostino però prima di trovare questa teoria nel neoplatonismo l'aveva già fatta sua attraverso gli scritti di Varrone di cui fu conoscitore profondo e grande ammiratore, come si legge ripetutamente nel « De Civitate Dei ». Varrone aveva scritto opere che senza dubbio furono largamente utilizzate dal nostro autore, quale il « De Disciplinis », il « De philosophia », il « De Principiis Numerorum ». E Agostino riconosce appunto essere stato da Varrone tramandato il metodo pitagorico, quella « probata Pythagorae disciplina » con cui il suo pen-

---

(1) Porfirio, *De vita Pithagorae,* 48.

siero è così strettamente legato (1) nonostante che nelle « Ritrattazioni » si lamenti di aver tanti elogi rivolti al nome di Pitagora, autore, per lui, anche di tanti errori (2).

Agostino ha rimaneggiato queste dottrine secondo le dottrine di Plotino e ne ha creato un sistema nel quale sia la dottrina stoico-ciceroniana che questa pitagorica sono fuse nel concetto della razionalità che è divenuta espressione di rapporti numerici. Questi rapporti numerici li ha identificati con le idee di Plotino, potenze della vita universale. Queste potenze in quanto impongono un ordine e simmetria sono per esso numeri.

Dio, creando le cose, le ha create composte di unità semplici le quali nella loro combinazione danno luogo a più complesse unità. La luce emanante dalla intelligenza divina è atomizzata e questo atomizzamento costituisce la diversità delle cose e, nell'ordine, la loro armonia, la loro bellezza.

E questa organizzazione è la vita che è distribuzione di luce. La luce è vita secondo il detto di Giov. I 4: « vita erat lux hominum ». Ma è luce che va anche al di là del campo umano. Questa potenza di luce e di vita non solo tiene tra loro legate le parti dell'universo, le molecole dei corpi e dà forma e crescimento alle piante, ma diviene causa d'intelligenza, pure in forma rudimentale, negli animali, « nam lux ista non hominem so-

---

(1) *De Ordine*, l. II, cap. XX, 53, 54. La dipendenza di Agostino da Varrone per la teoria pitagorica da esso assorbita è trattata, tra gli altri, da H. Becker, *Augustin, Studien zu seiner geistegen Entwickelung*, Lipsia, 1908, pag. 111-115 e da P. Alfaric, *L'Evolution intellectuelle de Saint-Augustin*, vol. I, pag. 230 e segg., 406 e segg.

(2) *Retract.*, l. I, cap.: III, 3.

lum illuminat, sed et jumenta et pecora et omnia animalia » (1). È intelligenza in questo senso, che anche gli animali quello che fanno lo fanno secondo un modello che in quanto agiscono hanno loro davanti.

Questa concezione della vita come luce è concezione essenzialmente neoplatonica, principalmente plotiniana. Per Plotino tutte le cose sono e vivono in base a una attività contemplativa. Tutte hanno vita in quanto si uniformano a modelli e schemi insiti alla loro natura.

Per Plotino i tre termini, natura, anima, ragione, sono tre gradi di contemplazione (θεωρία).

Ogni essere infatti in quanto vive ed agisce non fa che seguire una linea insita alla sua natura. Non si tratta in questo caso di contemplazione di oggetti esteriori, ma di una contemplazione della propria ragione interiore di esistenza, contemplazione che non è consapevole e cosciente, ma è una naturale e irrazionale imitazione (μιμήσις) di queste realtà contemplative (θεωρήματα) o modelli (παραφοραί).

Altrimenti non si spiegherebbe, ad esempio, lo sviluppo delle piante e il loro adattarsi a forme e schemi determinati e tutta la vita degli animali.

Forme di pensiero più o meno oscure quanto sono forme oscure di vita, pensiero delle piante (φυτικὴ νόησις), pensiero degli esseri senzienti (αἰσθητικὴ νόησις), allo stesso modo che per gli esseri superiori si ha il pensiero dell'anima (ψυχικὴ νόησις).

E questo è pensiero in quanto è ragione di vita (πῶς οὖν νοήσεις ὅτι λόγοι) Ogni vita è dunque un pensiero graduato secondo una misura di oscurità a lei

(1) *Enarr. in Ps.*, XCIII,

propria (πᾶσα ζωὴ νόησίς τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωή).

Così nella prima Enneade (1) si afferma che la parola vita è un termine che ha diversi sensi a secondo che si applica anche alle piante o agli esseri senza ragione. Essa ha vari gradi e la differenza sta nella luce e nell'oscurità (καὶ τρανότητι καὶ ἀμυδρότητι τὴν διαφορὰν ἐχόντων).

Così si passa dalla natura all'anima e dall'anima alla ragione (2).

Ora è nell'intelletto umano, nella ragione umana che la grande fonte di luce che si sparge per l'universo diviene realtà intelligibile. Questo è appunto il concetto di S. Agostino. Non c'è dubbio che per S. Agostino, come vedremo, l'intelletto sa ed acquista sapere solo per partecipazione alla realtà intelligibile. Questa in quanto verità è luce che riempe di sè il mondo, è luce di Dio « in quo et a quo et per quem intelligibiter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia » (3). Quindi in Dio solo è possibile vedere perchè fuori di lui non v'è luce. La verità ha esistenza reale appunto in quanto è luce di Dio sparsa per il mondo. La sapienza è cosa obiettiva. La sapienza « animus contemplatur inventam » (4).

Perciò « animae rationali mutabilitas admonetur, quo noverit nisi partecipatione incommutabilis boni, iustam, salvam, sapientem, beatam se esse non pos-

---

(1) *Enneade,* I, tr. IV.
(2) *Enneade,* II, tr. VIII.
(3) *Sol.,* l. I, cap. I, 3.
(4) *De vita beata,* 33.

se.... » (1). La verità non si possiede se l'animo non la percepisce « eique immobilis inhaeret divino amore coniunctus » (2).

E nel « De Consensu Evangelistarum »; Libro IV°: « Ubi admonet animam humanam non de seipsa lucere, nec beari, nisi incommutabili partecipatione sapientiae », e in « Enarratio in Ps. LXI, 7: « Non restat quem tangam nisi Deum meum ». E si potrebbero elencare a centinaia di questi passi da cui resulta che appunto queste realtà intelligibili, luce della luce divina, hanno una esistenza obiettiva sparsa per l'universo e la Verità come la Bellezza, la Giustizia e ogni altro Bene si acquistano non per ragionamento ma per « partecipatio », « cohaesio », « tactus » della suprema luce.

Quindi non rimangono oscuri quei passi di Agostino che parlano di luce interiore e di questa obiettiva esistenza della luce fuori dell'uomo.

L'anima umana illumina ed è illuminata in quanto è la stessa luce che è dentro e fuori di lei, è la luce assoluta che le dà la conoscenza. Essa però la sente dentro di sè stessa, mediante un senso interiore, particolarmente sensibile a questa luce, anzi l'unica cosa terrena che ha la sensibilità di questa luce, la coscienza razionale, che per questa prerogativa appunto distingue l'uomo dagli esseri inferiori (3). Infatti « credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in

(1) *Epistula CXL ad Honoratum*, 74.
(2) *De immortalitate animae*, cap. XI, 18.
(3) *De Trinitate*, l. XII, cap. II, 2 e segg.

hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus.... Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus quisque respondeat, quod ad quamque pertinet disciplinam etiamsi eius ignarus est? » (1).

Così si spiega come nel « De Civitate Dei » (2), Agostino lodi i neoplatonici che dissero che il lume della mente per apprendere ogni cosa è lo stesso Dio dal quale tutte le cose sono state fatte. E se ogni anima razionale, anche accecata dalla passione, pensa e ragiona, ciò che vi è di vero nel suo ragionamento non si deve attribuire a lei ma a quel lume di verità che la illumina, anche tenuamente, secondo la sua capacità perchè ragionando « sentiat » qualcosa di vero (3).

La verità dunque è la luce obiettiva a cui si congiunge l'anima umana per una certa specie di partecipazione o contatto.

In maniera non troppo dissimile, per Jamblico la conoscenza nasce da una specie di opposizione tra l'intelletto e le cose delle quali coi sensi abbiamo la percezione di quello che esse non sono, cioè della loro apparenza mobile, locale, patibile e che è la cognizione comunemente detta, mentre poi abbiamo una cognizione che non esiste in una esternazione dell'intelletto, la scienza delle cose divine, (le realtà prime e supreme) « che è una specie di tatto della divinità o cognizione essenziale che dipende dal fatto che l'intelletto divino dà all'anima l'essere per mezzo del suo essenziale in-

---

(1) *De Trinitate*, l. XII, cap. XV, 24.
(2) *De Civ. Dei*, l. VIII, cap. VIII.
(3) *De Sermone Domini in Monte*, l. II, cap. IX, 32.

tendere. Perciò per l'anima l'essere è una certa specie di intelligenza di Dio da cui dipende » (1).

Con un linguaggio più simile a quello di Agostino parla il suo maestro Plotino. Esso unifica intelligenza e intelligibile (2).

Si tratta di una unità di luce che si realizza nella Intelligenza: « Nel mondo intelligibile, la visione non ha un organo estraneo (δι' ἑτέρου) ma si forma per sè stessa (δι' αὑτῆς) senza guardare di fuori. Essa vede una luce con un'altra luce, (ἄλλῳ οὖν φωτί ἄλλο φῶς ὁρᾷ,) e non per altro (οὐ δι' ἄλλου). È una luce che vede un'altra luce, luce che vede sè stessa (φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὁρᾷ· αὐτὸ ἄρα αὑτὸ ὁρᾷ) (3). Questa è una irradiazione dell'Uno come la luce che emana dal sole, ma che non si stacca da lui pur non essendo identica a lui (4).

E l'anima trova il proprio fine esclusivamente nel contatto con questa luce non per altra cosa che per questa stessa luce per la quale vede (5). Intelligenza e intelligibili si identificano quindi in Plotino come sostanza pure essendo formalmente diversi; e l'Intelligenza è perciò al tempo stesso una parte di noi e un essere superiore a cui ci eleviamo (6).

Gli intelligibili sono deposti in una regione oscura dell'anima che li conserva in potenza fino al momento in cui nella luce dell'Intelligenza non si svegliano in atto (7).

---

(1) JAMBLICO, *De Mysteriis*, 1.
(2) *Enneade* V, tr. III.
(3) *Ivi*, 8.
(4) *Ivi*, 12.
(5) *Ivi*, 17.
(6) *Enneade*, I tr. I, 13.
(7) *Ivi*, tr. II, 6.

In essa gli intelligibili diventano le idee, le idee pure, scintillanti della divina bellezza (1). Plotino identifica questi intelligibili con la forma che, in quanto scaturisce dall' Uno, è la forma universale, l' Essere delle cose (2). Ed essi dall' Intelligenza, prima delle ipostasi divine, attraverso l'anima del mondo scendono nelle anime e nelle intelligenze particolari attraverso il processo di emanazione comune a Plotino e agli altri neoplatonici.

Per Agostino non sembra che le cose stiano in maniera molto diversa.

Ma una differenza c'è ed è che mentre per i neoplatonici questa luce divina esiste nelle cose come sostanza attraverso il ricordato processo di emanazione, per Agostino invece solo come qualità e non come sostanza esistono nel mondo queste realtà intelligibili che come sostanza appartengono solo alla natura increata e cioè alla natura divina la quale si riflette per esse nel mondo e nelle cose della natura e nella mente umana allo stesso modo di una immagine che si produce in uno specchio (3).

Si tratta perciò di illuminazione e non di luce congenita all'uomo il quale in questo mondo può attingere solo la scienza, nell'altro potrà attingere la sapienza mediante la diretta partecipazione di Dio (4), potendo così di queste supreme « rationes » qui acquistarne la qualità, lassù la sostanza, qui « uti », lassù « frui » (5).

---

(1) *Ivi*, tr. VI, 9.
(2) *Enneade*, V, tr. V, 6.
(3) *De Trinitate*, l. XV, cap. VIII, 14.
(4) *Ivi*, l. XIII, cap. XXIX, 24.
(5) *Ivi*, l. XV, cap. VIII, 14 e segg.

Così attraverso la diffusione della luce divina, per Agostino, allo stesso modo che per i neoplatonici, si forma la teoria dei gradi.

Tutti gli esseri partecipano in misura diversa della eterna luce, dal più umile oggetto materiale, alle supreme intelligenze.

La Luce divina è vita, cioè essere, bellezza, felicità; essa è il Bene, suprema gerarchia dei valori e delle realtà intelligibili che si identifica con Dio medesimo. È la struttura eterna dell' essere, « ordo », « lex aeterna » (1).

Dio creando le cose ha dato a ciascuna un grado nella scala degli esseri e le ha divise nelle diverse forme e sostanze in varietà di numero, peso e misura (2) e una capacità di acquisto di questa luce (« Capiat quisque quod potest » (3)).

Nell'armonioso concerto dell'universo occorrono le note alte e le note basse, c'è una distribuzione di posti determinati da un limite di capacità naturale.

Ogni cosa è perfetta nel suo genere poichè ognuna è stata creata nel modo preciso che è adeguato al suo fine.

Ed ogni cosa, in quanto rappresenta un grado nella scala dell'essere è un bene. Si va dai beni piccoli ai beni sommi, dalla esistenza materiale (l'essere) alla vita, alla ragione, non diversamente dalla teoria neoplatonica che raggruppa la realtà in questi tre gradi fondamentali. Ogni cosa prende un grado di bene, lo

---

(1) V. A. Schubert, *Augustins lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*. Munster, 1924.
(2) *In Johannis ev. Trac.*, I, 13-14.
(3) *Ivi*, 1.

prende la ricchezza, la carne, il corpo, il benessere fisico e materiale, ma tutto in una subordinazione gerarchica ai valori più alti, in accordo a un unico fine.

Dio attraverso questa eterna armonia chiama a sè l'anima umana affinchè per essa si innalzi a lui.

Contemplazione si identifica con armonia, legge della bellezza, gioia e diletto dello spirito, alla quale l'Intelligenza umana s'intona.

La gioia è la forma con cui Dio rivolge il suo appello alle creature. Una certa voluttà dell'animo è quella che sente l'uomo nel godimento della verità divina. Dio non vuole esser cercato per obbligo ma per amore e cerca anime di amanti e non di servi. Cercando lui l'uomo prova ogni diletto: diletto della verità, diletto della beatitudine, diletto della giustizia e della vita eterna (1). E in questa suprema gioia di chi sente Dio la virtù e la ricompensa della virtù sono una cosa sola allo stesso modo che una cosa sola saranno nella vita eterna.

« Audeo dicere: invisibilia eius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciüntur. Ea fratres.... simul ad fontem intelligendi curramus.... Ipse enim fons et lumen est: quoniam in lumine tuo videbimus lumen.... et omnis qui intelligit, luce quadam non corporali, non carnali, non exteriore, sed interiore illustratur. Est ergo, fratres, quaedam lux intus, quam non habent qui non intelligunt. Unde jam eos qui desiderant hunc fontem vitae et inde aliquid carpunt.... si ergo illi obscurati sunt intelligentia id est, quia non intelligunt, obscurantur, ergo qui intelligunt illuminan-

(1) *In Johannis Ev.*, tr. XXVI, 5.

tur.... apud Deum est fons vitae et inessicabilis fons, in illius luce lumen inobscurabile.... cui lumini videndo oculus interior praeparatur, cui fonti hauriendo sitis interior inardescit » (1).

Con simile entusiastico slancio risponde Agostino alla chiamata della eterna verità. Nella verità eterna viene santificato l'amore che appunto è amore e non concupiscenza quando è mezzo di elevazione dello spirito verso le cose più alte. E che appunto perchè « nihil aliud est amare quam propter se ipsum rem aliquam appetere » (2) e solo le cose eterne e le supreme verità e bellezze non sfuggono a chi le brama e a chi le possiede, appunto per questo è vero amore, solo cioè nel caso che tenda all'elevazione e non all'abbassamento dello spirito.

« Nihil ametis? Absit. Pigri; mortui, detestandi, miseri eritis si nihil ametis. Amate, sed quid ametis videte. Amor Dei, amor proximi Caritas dicitur: amor mundi, amor huius saeculi cupiditas dicitur. Purga ergo amorem tuum: aquam fluentem in cloacam converte ad hortum » (3).

Una loro bellezza hanno le idee supreme e perciò devono avere i loro amatori: « Habet justitia formam suam, oculos quaerit, accendit amatores suos » (4). L'amore quindi sia come il mezzo con cui l'individuo si intona col divino concerto universale. Agostino non ne ha un concetto diverso (salvo che in certi particolari) da quello che è il concetto del Convivio platonico.

---

(1) *Enarr. in Ps.*, XLI, 2.
(2) *De diversis quaestionibus*: qu. XXXV.
(3) *Enarr. in Ps.*, XXXI-II, 5.
(4) *Enarr. in Ps.*, XXXI-II, 6.

La via tracciata dalla bella Diotima di Mantinea del passaggio dello spirito di bellezza in bellezza sulle onde dell'amore fino a quella bellezza in sè per cui sola la vita merita di essere vissuta non è estranea al pensiero di S. Agostino, almeno per quello che riguarda la prima parte della sua attività di pensatore e di scrittore. Appunto per questo la sua importanza fu grande nel medioevo dove le sue teorie furono eleborate considerevolmente da tale punto di vista e in cui ebbero larga diffusione quegli scritti dello Pseudo-Agostino (scritti certo da chi era veramente padrone del pensiero agostiniano) e cioè i « Soliloqui con Dio », « Gli amorosi sospiri », « Le veglie », il « Manuale » nei quali l'amore figura come il solo mezzo umano, l'unica virtù che rende l'uomo meritevole della Grazia, e la virtù stessa è rappresentata come un mistico congiungimento non sensuale ma ineffabile dell'anima con la Verità suprema e l'ordine dell'amore costituisce la vita morale dell'uomo. In questa epoca così suggestiva per certi suoi tratti che fanno pensare a un romanticismo in anticipazione questi libri tennero il luogo che nei tempo dell'Umanesimo tennero i libri di Platone sull'Amore (1).

Furono quindi le dottrine neo-pitagoriche che, assorbite dal neoplatonismo, dettero ad Agostino il concetto della legge dei numeri, legge dell'armonia universale che attraverso la ragione accesa di un mistico amore conduce alle supreme sfere dell'essere ed alle supreme realtà etiche e metafisiche.

Infatti « gradatim enim se et ad amores vitamque optiman non jam sola fide, sed certa ratione perducit.

---

(1) P. Rousselot, *Pour l'historie du problème de l'amour au moyen-âge*, Munster, 1908.

Cui numerorum vim atque potentiam diligenter intuenti, nimis indignum videbitur et nimis flendum, per suam scientiam versum bene currere citharamque concinnere et suam vitam seque ipsam quae anima est devium iter sequi, et dominante sibi libidine, cum turpissimo se vitiorum strepitu dissonare » (1).

Qui il vizio apparisce come una stonatura, una ripugnanza al senso estetico di chi ha bene intonato la cetra dell'anima nell'armonia universale e nell'amore delle cose si sente condotto all'amore e alla stessa visione di Dio « cum se concinnam pulchramque reddiberit » (2).

Certamente però Agostino nell'ultimo periodo, in quello che è stato chiamato il periodo dell' « Agostinismo » che alcuni scrittori, e tra essi è notevole il Rottmanner (3), hanno distinto dal periodo neoplatonico e da quello puramente cattolico, e che sarebbe in sostanza quello in cui Agostino ha creato un pensiero completamente personale, queste affermazioni si modificano e, nelle « Ritrattazioni », alludendo chiaramente alle sue concezioni neoplatoniche, si lamenta di essersi lasciato andare troppo in là verso le dottrine di Pitagora (4).

La Grazia prende il sopravvento sulla ragione umana. Questa diventa incapace di ogni bellezza e di ogni verità se non ha uno speciale aiuto da Dio. La Predestinazione domina inflessibile e severa nel mondo umano, e questa si chiama da un lato Grazia, dall'altro peccato che è pena del peccato, perchè l'uomo na-

---

(1) *De Ordine*, l. II, cap. XIX, 50.
(2) *Ivi*, 51.
(3) O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, München, 1892.
(4) *Retract.*, l. I, cap. III, 2.

scendo porta con sè la sentenza che lo condanna a peccare. Il Peccato è pena del peccato. Questa è la oscura nube che aduggia la vita del mondo.

In che cosa è libero l'uomo? In che cosa è assoggettato a una necessità di ordine superiore che gli rende inevitabile il male? Senza dubbio il concetto della predestinazione nelle prime opere di Agostino, antecedenti al suo episcopato, è un sinonimo di quello di provvidenza e consiste in ciò che Dio ha inserito la libertà umana nell'ordine della creazione avendola preveduta non dipendente dall'ordine, ma libera nell'ordine. Quindi non esclude il libero arbitrio. Soltanto l'azione umana non raggiunge che gli effetti permessi o voluti da Dio (4).

Ma poi le cose sembrano diverse.

La predestinazione si basa su una prescienza dell'atteggiamento che sarà per assumere l'individuo chiamato. « Cuius autem miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat » (2).

Ma in questo stesso passo in cui, ponendosi in risalto l'atteggiamento individuale, sembra che si dia una certa importanza alla volontà umana, si scrive: « At illud manifestum est, frustra nos velle nisi Deus misereatur; illud autem nescio quomodo dicatur, frustra Deum misereri, nisi nos volumus; ad eademque quippe misericordiam Dei pertinet ut velimus. Deus enim est qui operatur in nobis et velle et operari bona pro voluntate » (3).

E quindi: « Liberum volutatis arbitrium plurimun

---

(1) *De Civ. Dei*, l. V, cap. IX.
(2) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. I, qu. II.
(3) *Ivi.*

valet; immo vero, est quidem, sed in venumdatis sub peccato quid valet? (1).

Anzi a mortificazione di coloro che esaltano il libero arbitrio e la volontà umana Dio chiamò Paolo proprio nel momento che più feroce inveiva contro la Chiesa di Dio e contro la Fede e al colmo erano i suoi delitti, sì che sembrava un emissario di Satana (2). In lui apparve così che l'elezione è un dono che « gratis datur », che l'uomo non merita, che è misericordia di Dio.

Quindi ciò che è causa della volontà, cioè dell'opera umana che dalla volontà dipende, non è l'uomo stesso, ma Dio che « operatur » nell'uomo il « velle » e « l'operari pro bona voluntate ».

Rimane all'uomo solo la facoltà di volere ed operare il male. Qui solo è libero.

La buona volontà non è dell'uomo ma « oportet fateantur.... divinitus adipisci »; chè, per sè, « quis vero dubitet non modo esse malam, sed etiam pessimam voluntatem? (3) ». E quanto alla libertà di volere: « Nec liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via... » (4).

E nelle « Ritrattazioni » correggendo le affermazioni del « De Libero arbitrio » si lamenta di non avere in quel libro spiegato che il libero arbitrio è « Gratia Dei... ut... ipse etiam praepararet voluntates » (5). E quindi

---

(1) *De diversis quaestionibus* etc., l. I., qu. II.
(2) *Sermoni*, CXLVII, 3, 4, 6, CLXIX, 9 e altrove.
(3) *De peccatorum meritis ac remissione ad Marcellinum*, l. II, cap. XVIII, 28.
(4) *Liber de Spiritu et Littera*, cap. III, 5.
(5) *Retrac.*, l. I, cap. IX, 2. V. anche cap. X, 2 e capitolo XXII, 4.

« voluntas ergo ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute qua facta est serva peccati et ut vitia superet adiuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest (1).

E sempre nelle Ritrattazioni, correggendo le affermazioni del « Contra Fortunatum » in cui aveva affermato non esservi peccato senza deliberata volontà, Agostino spiega: « Peccatum illud intelligere volui quod non est etiam poena peccati » (2).

Perciò per l'uomo una sola libertà c'è: « Liberum itaque arbitrium et ad malum et bonum faciendum confitendum est nos habere: sed in malo faciendo liber est quisque justitiae servusque peccati, in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui... » (3).

E non solo la volontà ma l'opera dell'uomo è soltanto a Dio dovuta: « Manifestum est ergo non volentis neque currentis sed miserentis Dei esse, quod bene operamur » (4). E all'uomo anche chiamato, non è perciò dato perseverare se Dio non lo sostiene (5) e la stessa correzione e pena non hanno utilità per chi non è predestinato (6).

Ma se in alcuni libri, parlando del male, si era accennato soltanto a un atteggiamento permissivo da parte di Dio per il quale l'accecamento dell'uomo avverrebbe « deserendo et non adiuvando » da parte di Dio (7), nelle opere ultime di Agostino si accenna a una azione attiva

---

(1) *Retrac.*, l. cit., 4.
(2) *Ivi*, cap. XIV, 2.
(3) *Liber de Correptione et Gratia*, cap. I, 2.
(4) *Retract.*, l. I, XXIII, n. 3.
(5) *De Perseverantia*.
(6) *Liber de Correptione et Gratia*.
(7) *In Johannis Ev. Tract.*, LIV.

con cui Dio opera negli uomini inducendoli al peccato in pena del peccato. Così nel « Contra Julianum » Dio asservendo l'uomo al peccato, non solo ha dimostrato la sua pazienza ma la sua potenza, ed è citato il III Re, cap. XXII, 19 e segg. in cui Dio spinge i falsi profeti a perdere sè e gli altri, (1) e nel « Liber de Gratia et Libero Arbitrio » (2) si legge di Dio che spinge le volontà umane per i suoi fini e così gli stessi Giudei a crocifiggere Gesù perchè così si maturasse la loro condanna, allo stesso modo che spinse i Filistei contro i Giudei, (che vennero di volontà loro, ma la loro volontà « Dominus suscitavit »); e spinse il figliolo di Gemini a maledire David andando così incontro alla propria morte, e Faraone a infierire contro gli Ebrei, perchè quelli sono « vasa irae, quae perfecta dicit apostulus in perditionem » (3).

Perciò « manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum judicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen justo » (4).

Ma se la volontà è operata nell'uomo da Dio, che cosa c'è in lui che lo rende meritevole del divino giudizio che lo chiama alla salvezza? Forse l'amore? Fu quì che in quei libri dello Pseudo-Agostino che abbiamo citato, e che se fossero stati scritti da Agostino sarebbero stati tra le più belle delle sue opere, si ricerca il fondamento dell'elezione come ciò che fa sì che l'in-

---

(1) *Contra Julianum*, l. V, cap. V, 13.
(2) *Liber de Gratia et libero arbitrio*, cap. XX e XXI, 41-42.
(3) *Ivi.*
(4) *Ivi.*

terna midolla dell'uomo possa per sua virtù essere capace della grazia.

Ma nel « De Gratia et Libero Arbitrio » si legge: « quia nos non diligeremus Deum, nisi nos prior ipse diligeret » (1). Non è Dio che amando rende amanti di Lui?

Forse la Fede? Certamente Agostino aveva affermato che Dio ha eletto in previsione della Fede (2). Ma nel « De Praedestinatione Sanctorum » polemizzando contro i Semipelagiani che ponevano nell'uomo come merito suo proprio il principio della Fede, riconosce di essere nel passato caduto in errore su questo argomento affermando: « Et ipsum igitur initium fidei nostrae, ex quo nisi ex ipso est? » (3). Se Dio è l'unica fonte della verità come sarebbe possibile esserne partecipi se non per un dono di Esso? E se esso è l'autore e l'operatore (« qui operatur »), come è possibile che l'uomo abbia la volontà di credere indipendentemente da Lui? Così stando le cose, come è possibile pensare come nostra la « voluntas qua credimus? ».

« Neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat: profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos » (4).

La logica doveva portare Agostino fin qua. Spinto dalla necessità di non concedere un palmo di terreno alla polemica pelagiana, di non dare alcun appiglio a chi in certo modo intendeva rivendicare il valore della

(1) *Contra Julianum*, l. V, cap. V, 13.
(2) *Propositionum ex Epist. ad Rom. Expositio*, LX e altrove.
(3) *De Praedestinatione Sanctorum*, cap. II, 4.
(4) *Liber de Spiritu et Littera*, cap. XXXIV, 60.

ragione e il peso della libertà umana, doveva finire nella conclusione che universalmente tutti, se non liberati e in quanto liberati, pecchiamo « e necessitate » secondo il detto della Ep. ai Rom., VII, 19: « Quod nolo malum hoc ago ».

Stretto dalla sua logica a giungere a queste conclusioni per le quali Giuliano di Eclana lo rimproverava di un ritorno al manicheismo, Agostino deve renunziare a spiegare logicamente questo fatto terribile della predestinazione che resta avvolto nel mistero.

Una cosa è certa, che « non est iniquitas apud Deum ». Se Dio ha disposto le cose in questa maniera ciò dipende dal suo giudizio, imperscrutabile alle menti umane. Chè altrimenti non si avrebbe Provvidenza, ma Fatalismo. Ora Agostino aveva negato recisamente il concetto del Fato che considerava resto di paganesimo affermando che nè Cristo nè alcuno degli uomini vi era stato o vi era soggetto (1). E neppure in questi ultimi libri sembra volere accedere al concetto del Fatalismo, benchè il suo concetto della vita umana in essi espresso possa giustificare l'impressione che esso vi si accosti considerevolmente, se sopratutto si prendono espressioni come questa: « Praedestinatione quippe Deus et praescivit quae fuerat ipse facturus » (2) e quelle in cui si afferma che l'uomo può essere chiamato alla salvezza o alla condanna anche contro la sua volontà (3).

Rimane celato nel mistero il motivo divino dell'elezione. Per quanto non spiegabile deve necessariamente

---

(1) *In Johannis Ev. Tract.*, VIII.
(2) *De Praedestinatione Sanctorum,* cap. X.
(3) *Ep. CCXVII*, 19; *Enchyridion*, cap. XCVII; *De dono perseverantiae*, cap. XII, 31.

ammettersi che non è un arbitrio, ma un giudizio ineffabile, secondo quello che era stato scritto nelle « Confessioni »: « Sed tu, Domine, jam scis eos, et divisisti, et vocasti in occulto ante quam fieret firmamentum » (1). Conoscimento quindi e scelta. Perciò giudizio per quanto ineffabile.

L'atteggiamento dell'uomo frattanto apparisce come quello che trova la sua vera strada in un aderire alla divina volontà, in un consentire ad essa (2).

In ciò solo si realizza la sua libertà; chè la sua volontà è libera in quanto liberata, ed è liberata in quanto ispirata e continuamente assistita da Dio. E' una mistica aspettazione quella nella quale consiste la salvezza dell'uomo sulla terra in cui le azioni sono dominate da Dio e soltanto da Dio. Perciò: « in hoc agone magis nos Deus voluit orationibus certare quam viribus; quia et ipsas vires, quantas hic habere nos competit, ipse subministrat certantibus, quem rogamus » (3).

Certamente apparisce tragica e sconsolante questa visione della vita secondo quei richiami che Agostino fa alle concezioni vecchio testamentarie dell'ira divina come allorchè scrive: « Eramus et nos filii irae, sicut et coeteri (e questi sono i più come è detto nel « De Civitate Dei » (4). De hac ira dicit Jeremia propheta: Maledictus dies in quo natus sum. De hac ira dicit Sanctus Job: Pereat dies ille in quo natus sum » (5).

Questa concezione della realtà è di una durezza arci-

---

(1) *Conf.*, l. XIII, cap. XXIII, 33.
(2) *Liber de Spiritu et littera,* cap. XXXIV, 60.
(3) *Operis imperfecti contra Julianum,* l. VI, cap. XV.
(4) *De Civ. Dei,* l. XXI, cap. XII.
(5) *Contra Julianum,* l. VI.

gna come è supremamente melanconico quel passo della « Enarratio in Ps. » XLIV: « Sunt enim virgines extra templum regis..., sunt quidem virgines, sed quid proderit eis nisi adducantur in templum regis? » (1).

Riepilogando, secondo il concetto agostiniano non c'è Essere, Unità, Bellezza, Giustizia se non in Dio. È soltanto esso che irradia questi raggi di luce intelligibile per l'universo. Esso, fonte di questa luce intelligibile eternamente sussistente in lui (Verità sussistente), principio della creazione (Verità creatrice), causa di ogni conoscenza (Verità illuminante). In queste tre forme la suprema realtà si manifesta in ogni realtà che solo per lei è realtà (2).

Attraverso le irradiazioni di questa luce, nella contemplazione di essa l'anima umana può avere la conoscenza di Dio.

È appunto dal concetto degli intelligibili che per Agostino scaturisce come una logica conseguenza la prova dell'esistenza di Dio.

Se gli intelligibili hanno una esistenza obiettiva, reale, se la Verità, la Bellezza, l'Unità, la Giustizia hanno una esistenza reale e questa è al di sopra della ragione umana, la loro esistenza non può essere che in Dio. Dunque, afferma Agostino, Dio esiste.

« Faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem ». Questa frase che si legge nelle « Confessioni », (3) e che per taluni è sembrata dimostrare che Agostino non si poneva la questione della prova dell'esi-

---

(1) *Enarr. in Ps.*, XLIV, 31.

(2) C. Boyer, *L'idee de verité dans la philosophie de Saint-Augustin*, Paris, 1921.

(3) *Conf.*, f. VII, cap. X, 16.

stenza di Dio, come cosa di per sè evidente, è invece, come sostiene il Boyer (1) il punto basilare dell'argomentazione che Agostino dà a dimostrare l'esistenza di Dio, fatto che per lui non richiedeva solo di essere ammesso, ma anche di essere compreso e spiegato come si dice nel principio del secondo libro del « De Libero Arbitrio ». Infatti con questa frase risolutamente afferma Agostino l'esistenza della realtà intelligibile, della Verità come realtà concreta, come già Platone aveva concepito gli intelligibili come enti aventi realtà concreta, tesi che Plotino aveva ribadito (2).

Agostino fece propria questa teoria adattandola al suo sistema personale. Ma esso di questa teoria ne fece quella prova ontologica dell'esistenza di Dio, che è stata così fortunata in altre epoche, fino ai tempi moderni dove ha trovato sostenitori numerosi, da Cartesio fino a Blondel, in modo che non possa dirsi neppure oggi una tesi completamente sorpassata nonostante la critica demolitrice della « Ragion Pura » contro le categorie considerate non come condizione ma come oggetto di conoscenza.

Gli intelligibili non essendo una forma delle nostre rappresentazioni ma qualcosa di esterno sono simili alla luce del sole che si trova nei nostri occhi ma proviene dall'alto. Essi sono partecipabili a tutti nè alcuno può ribellarsi e conoscerli in maniera diversa, come il numero è quello che è per tutti. Così essi sono immutabili ed eterni e non tramontano col passare della vita umana. Appariscono nella mente dell'uomo che, nella luce di

---

(1) *Op. cit.*, pag. 47.
(2) *Enneade*, I, tr. VIII 8.

questa luce, giudica e vede. Non è giusto chi non vede la giustizia, non conosce chi non vede la verità, non è possibile giudicare altrimenti che colla loro presenza: « Cum autem dico et sciens dico, Iustus est animus qui scientia ac ratione in vita ac moribus sua cuique distribuit, non aliquam rem absentem cogito, sicut Cartaginem, aut fingo ut possum, sicut Alexandriam sive ita sit, sive non ita; sed praesens quiddam cerno, et multi si audiant approbabunt. Et quisquis me audiat atque scienter approbat apud se et ipse hoc idem cernit etiam si non sit et ipse quod cernit (1).

Ora che cosa è questa realtà immutabile e superiore degli intelligibili? La loro realtà è Dio. Se c'è la verità c'è una suprema Verità, se c'è l'unità c'è una suprema Unità, se c'è la bellezza c'è una suprema Bellezza, se c'è la giustizia c'è una suprema Giustizia, se c'è vita beata c'è una suprema Beatitudine, se in ogni cosa intelligibile c'è un « quid excellentius » questo è Dio. Questa è la prova agostiniana dell'esistenza di Dio, che Agostino svolge nel secondo Libro del « De Libero Arbitrio », ma su cui ritorna più o meno in quasi tutti i suoi scritti, in quella forma lirica che è propria del suo stile che talvolta rende difficile scorgere il concetto che avvolge a chi non è attento ricercatore di esso, e che assume uno slancio traboccante di ardente passione nel Libro X° delle « Confessioni » in cui Agostino raccogliendosi in sè stesso cerca nei nascondigli della propria memoria se c'è qualche luogo dove si trovi Dio e si accorge che c'è qualche cosa che non è immagine di cose sensibili, nè astrazione di realtà sensibile, c'è una realtà

---

(1) *De Trinitate*, l. IX, cap. VI, 9.

assoluta, eterna, comune a tutti gli uomini, la Verità, che tutti ricercano, che tutti amano, che tutti vogliono ed hanno dentro di sè ma non tutti ravvisano attratti dalle cose esteriori. Verità che è Idea numerante, regola di Giustizia, principio di Bellezza e di Bene. E chi la riconosce riconosce Dio. Non diversamente Platone nel Libro VII della « Repubblica » ci mostra l'uomo che, attraverso la Dialettica, liberandosi dalle apparenze del divenire, si rende capace di contemplare in sè stesso il fulgore massimo dell'essere che è appunto il Bene Supremo ed è Dio.

II. — L'UOMO E LA VERITÀ

Nell'amena quiete di Cassiciaco, nell'anno 386, 33° della sua vita Agostino unito alla sua famiglia spirituale si ripiegava sul proprio spirito e in raccoglimento tranquillo cercava di leggere nelle profondità dell'anima la risposta a quelle domande che con affanno aveva perseguito durante la sua travagliata giovinezza.

La filosofia della Nuova Accademia lo aveva nel passato convinto, tenuto a sè, ma il suo spirito non era soddisfatto. Il suo spirito aveva bisogno di appoggiarsi su qualcosa di stabile, di fermo, su una certezza. La filosofia della Nuova Accademia negava invece che fosse possibile ogni certezza, anzi dichiarava essere senz'altro un errore essere certi in qualsiasi maniera, un errore per lo meno di metodo anche quando per avventura le cose stanno come si crede, perchè « errat... inquiunt, quisquis non solum rem falsam, sed etiam dubiam, quamvis vera sit, approbat » (1). Infatti l'assentimento di ogni specie era per essi un errore di metodo per il quale male fa e non è sapiente colui che ammette o nega una cosa mentre la certezza è di per sè stessa un errore. « Non enim solum puto », dice la Nuova Accamia per bocca di Licenzio, « eum errare qui falsam viam sequitur, sed etiam eum qui veram non sequitur » (2). Ora la vera via, l'atteggiamento del sapiente è appunto il dubbio. Chi non dubita, chi afferma o nega non è sapiente.

(1) *Contra Academicos*, l. III, cap. XLV, 32.
(2) *Ivi*, cap. XV, 34.

L'atteggiamento degli Accademici della Nuova Accademia era una derivazione di quella concezione platonica della realtà corporea che offusca l'occhio della mente umana. Ma l'occasione del suo sviluppo fu la polemica contro gli Stoici cioè contro il sensismo e il dogmatismo.

Cominciata con Arcesilao che, attaccando la tesi di Zenone che aveva posto a base del sapere la percezione, contrastando tale posto all'opinione, aveva sostenuto ogni affermazione essere pura congettura priva di fondamento, trovò il suo massimo esponente in Carneade che limitò questa tesi alle affermazioni in filosofia, a cui tennero dietro numerosi seguaci che si resero interpreti del suo pensiero tra cui Clitomaco che sosteneva essere stata la sua tesi il probabilismo, criterio della verosimiglianza che può permettere di agire razionalmente e Metrodoro di Stratonice e Filone di Larissa che avevano addolcito la tesi stessa ammettendo, particolarmente il secondo, che vi possono essere delle congetture fondate tali da meritare di tener luogo di certezza.

Infine Cicerone, il volgarizzatore della dottrina della Nuova Accademia, pure dichiarando di preferire l'interpretazione data al pensiero di Carneade da Clitomaco anzichè quella data da Metrodoro, (1) viene poi alle stesse conclusioni del secondo riconoscendo che il sapiente deve riconoscere di non possedere la sapienza ma deve formulare congetture più che è possibile verosimili (2). Così il criterio della verosimiglianza, del probabilismo prendeva il luogo della verità.

---

(1) *Prior. Acad.*, II, 24-78.
(2) *Ivi,* 20-65.

Era necessario infatti stabilire un punto fermo come premessa teoretica dell'azione. Cicerone, uomo politico, doveva più d'ogni altro sentire la necessità di riabilitare in certo qual modo l'opinione, ma soltanto per fini pratici, soltanto per la necessità dell'azione, negandole però ogni valore come assenso filosofico. Però egli stesso discute nei suoi libri di filosofia tesi come quelle della esistenza di Dio o dell'immortalità dell'anima senza affermare una opinione definitiva ma esprimendo delle preferenze per ammettere anzichè per negare queste cose, il che dimostra che in fondo riconosceva una certa importanza al criterio della verosimiglianza anche in filosofia.

Se gli Stoici ponevano la percezione come base per l'affermazione della verità, gli Epicurei si tenevano alle resultanze dei sensi.

Per essi non sono i sensi che ingannano ma lo spirito che pronunzia dei giudizi intorno ai dati offerti da essi (1).

Contro questa fiducia nei sensi gli Accademici avevano una serie di casi dai quali si dimostrano i loro inganni e che provano non meritare essi alcuna fiducia. Tali sono: 1° Un bastone o remo immerso nell'acqua sembra spezzato (2); 2° Quando alcuno naviga lungo la spiaggia sembra che le torri che sono sulla riva si muovano in senso inverso (3); 3° Vedendo volare certi uc-

---

(1) *Prior. Acad.*, II, 25, 79-80.

(2) *Contra Academicos*, l. III, cap. X, 26; *Sol.*, l. II, cap. VI, 10; *De Trinitate*, l. XV, cap. XII, 21; *De Vera Religione*, cap. XXXIII, 62; *Prior. Acad.*, II, 7, 19 e 25, 79.

(3) *Contra Academicos*, l. III, cap. XI, 26; *Sol.*, l. II, cap. VI, 10; *De Trinitate*, l. XV, cap. XII; *Prior. Acad.* II, 25, 81.

celli sembra che le loro ali, durante il volo, restino immobili (1); 4° il collo della colomba riflettendo i vari colori sembra che anche esso cambi di colore (2); 5° La voce di un uomo si può scambiare con quella di un altro (3); 6° Molti gemelli si rassomigliano talmente che si scambiano tra loro (4); 7° Non si possono distinguere due pitture uguali di uno stesso oggetto, due sigilli uguali, due uova (5); 8° Un quadro o uno specchio possono dare l'illusione della realtà (6); inoltre un peso può ritenersi grave per un uomo, leggero per un camello, una foglia di oliva amara per un uomo, piacevole per una capra (7).

Che si dirà dell'illusione e del sogno? (8). E chi può dire che quello che sembra a noi realtà non sia un sogno? E che dire delle illusioni della demenza e di tante altre illusioni di cui tutti possono essere vittime? (9). Di fronte a queste constatazioni di fatto gli Accademici rifiutavano qualsiasi fede ai sensi. Percezione e senso venivano così privati di ogni attendibilità e il loro valore, debitamente controllato dal giudizio ossia dalla critica razionale, può soltanto offrire all'uomo

---

(1) *Contra Academicos*, l. III, cap. X, 26.
(2) *Contra Academicos*, l. III, cap. XII, 27.
(3) *Contra Academicos*, l. III, cap. XII, 27; Sol. l. II, cap. VI, 10.
(4) *Sol.*, l. II, cap. VI, 10; *Prior. Acad.*, II, 17, 54; 18, 57; 58; 26; 84, 85.
(5) *Sol.*, l. II, cap. VI-IX, 10-17; *Prior. Acad.*, II, 17, 54; 18, 58; 26, 86.
(6) *Sol.*, l. II, cap. VI-IX, 10-17.
(7) *Contra Academicos*, l. III, cap. XI e XII, 26 e 27.
(8) *Contra Academicos*, l. II, cap. V, 11; l. III, cap. XI e XII, 25-28; *Sol.*, l. II, cap. VI-IX, 10-17; *De Trinitate*, l. XV, cap. XII, 21; *Prior. Acad.*, II, 15, 47; 48, 16, 51; 27, 88.
(9) *Ivi.*

elementi di probabilità e verosimiglianza, mai di certezza.

Questo è l'atteggiamento che deve avere il sapiente accademico. Sostenevano gli Accademici tuttavia che la ricerca della verità è per il sapiente un dovere. Anzi il suo carattere è proprio questo : « veritatem quaerere », pur riconoscendo che non è possibile trovarla, e cercarla con diligenza e senza deviazione di qualsiasi specie: « Sapiens igitur erit ille qui perfecte quaesierit veritatem etiam si ad eam nondum pervenerit » (1). E questo perchè? Perchè essi ritengono « videri posse sapienti probabilium rerum se consecuturum esse sapientiam » (2). Il sapiente dunque ha la sapienza delle cose probabili. Il perfetto sapiente è perciò colui che col più perfetto metodo di ricerca della verità consegue la probabilità massima. Compito del sapiente è perciò non quello di trovare la verità ma quello di ricercarla. Con questa diligente ricerca il sapiente tranquillizza la propria coscienza.

Agostino, spirito ardente, non poteva acquietarsi a lungo su una affermazione di questo genere, non poteva trovare la tranquillità nel dubbio che per lui era tormento.

Il neoplatonismo aveva per primo offerto alle sue labbra di che calmare la sua sete ardente e i suoi occhi, attraverso il neoplatonismo resi più forti, erano ormai resistenti alla fulgorazione della nuovo forma spirituale che si era alzata sul mondo.

Agostino aveva sentito in modo particolare il pen-

(1) *Contra Academicos*, l. I, cap. V, 14.
(2) *Ivi*, l. III, cap. III, 6.

siero di Cicerone in tutta la sua profondità e per lunghi anni si era nutrito, a mezzo dei libri di Cicerone, del pensiero degli Accademici. Cicerone era allora di moda e tutti erano ciceroniani. Così Sant'Ambrogio in Milano, così S. Girolamo in Palestina. Ma era più che altro una moda letteraria perchè in filosofia, Agostino stesso lo dice, a quell'epoca i filosofi erano quasi tutti o Cinici, o Paripatetici, o Platonici (1). Inoltre i Peripatetici e i Platonici si andavano fondendo in un'unica dottrina, tanto che Plotino sosteneva che la differenza delle dottrine di Platone e di Aristotile non era che apparente.

Il neoplatonismo rappresentava la sintesi che quell'epoca faceva nel nome di Platone di quanto poteva o sembrava essere la conclusione certa di tutta la precedente speculazione. È questo carattere di certezza che appunto dà un aspetto mistico e quasi sacerdotale a Plotino, Jamblico e agli altri per i quali la realtà degli intelligibili come enti a sè stanti, eterni, immutabili, dinamici, artefici della natura, non ammette discussione e nella perfetta contemplazione di questa superiore realtà sta la perfezione della vita. Su questa certezza Agostino fondava la propria certezza.

Nella quiete di Cassiciaco Agostino si purga « a vanis perniciosisque opinionibus » (2) cioè dal dubbio sterile e distruttore. Ed anche più tardi, nel « De Trinitate » e nel « De Civitate Dei » tornerà con violenti attacchi contro questa posizione degli Accademici (3).

La Verità si manifesta a lui, ugualmente che ai neo-

(1) *Contra Academicos*, l. III, cap. XIX, 42.
(2) *Contra Academicos*, l. II, cap. III, 9.
(3) *De Trinitate*, l. XV, cap. XII, 21; *De Civ. Dei*, l. XVIII, cap. XVIII.

platonici, come la manifestazione delle idee pure che si rivelano nel silenzio dello spirito che si separa dal tumultuare delle immagini e delle opinioni.

Nel punto di partenza il principio del metodo è lo stesso, ma il risultato è diverso. Agostino, come gli Accademici, parte dal principio che, affermato da Zenone, suscitò la polemica di Arcesilao: « Id visum ait posse comprehendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset » (1).

Vero è ciò che non ha alcuna apparenza di falso.

Semplicemente Arcesilao si impuntava su questa definizione della verità sostenendo: Questa cosa che non può apparire come falsa non esiste.

La verità comunque si raggiunge per esclusione. Attraverso la critica che lo spirito tenacemente e assiduamente opera sulle proprie rappresentazioni viene sceverato il vero dal falso. Dove tale critica non può dimostrare la possibilità di scambio tra conoscenza e opinione, là si avrà l'affermazione di verità. Per gli Accademici ciò non è possibile. Per i Neoplatonici, e così per Agostino, le cose stanno in modo diverso.

In fondo, questo procedimento dello spirito per esclusione non è altro che il metodo che risale a Socrate, il metodo della indagine aporetica (2), grazie al quale metodo soltanto è possibile giungere alla conoscenza dell' εἶδος cioè al τί ἐστι, ciò per cui le cose sono, quello che sono, fuori dell'arbitrario, fuori del fantastico, al di là di ogni dato, all'essere puro fuori dell'oggettivismo, alla definizione che è il punto oltre il quale non

(1) *Contra Academicos*, l. III, cap. IX, 21.
(2) V. E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, 1932.

è più possibile fare nuove domande. È il procedimento dialettico per il quale l'essere viene estratto dal non essere attraverso la eliminazione delle apparenze sensibili, per il quale, in altre parole, l'essere puro viene liberato dal carcere in cui si trova costretto dalla realtà materiale. Nell'« aporia » sta così la manifestazione dell'essere liberato dalle tenebre del non essere a cui si sottrae lo spirito ricercante. Procedimento aporetico che si manifesta, soprattutto nel periodo più avanzato della speculazione platonica, in forma apparentemente negativa ma effettivamente positiva, in varî dialoghi, come nel « Teeteto » per quello che riguarda la definizione della conoscenza, nel « Filebo », per la definizione del piacere, ma anche nei dialoghi precedenti, come appunto nel « Menone » per la definizione della virtù, nell' « Ippia maggiore » per la definizione del bello, e nei primi libri della « Repubblica » per la definizione della giustizia, ma che in realtà trova in sè stesso la propria positività in quanto l'essere assoluto apparisce al pensiero platonico come qualche cosa che si distacca dalle apparenze e non si definisce con queste se non al punto dove queste vengono a cessare.

Ora per gli Accademici, avessero o non avessero avuto i primi di essi, accanto a quella pubblicamente manifestata, una dottrina segreta che continuava nella sua integrità il pensiero platonico, come sembra aver sostenuto Filone di Larissa e ritiene Agostino (1), certamente nella forma in cui il loro pensiero viene redatto da Cicerone, il dubbio non apparisce più come la soluzione attraverso cui l'essere si libera dalle appa-

(1) *Contra Academicos*, l. III, cap. XVII, 38.

renze dei sensi e si afferma in un lampo luminoso, ma come una posizione puramente negativa.

Sterile perciò trova Agostino il loro insegnamento ancorchè avesse potuto facilmente aver ragione sul sensismo dei loro avversari.

Nel Neoplatonismo invece vedeva esso la rinascita del metodo di Platone che conduce la mente dell'uomo, nel proprio silenzio interiore, a contemplare le forme pure che colà si riflettono.

Nel « De Trinitate » il metodo suddetto è affermato energicamente a proposito della determinazione della natura dell'anima. Confutando le teorie degli antichi filosofi che identificavano la sostanza dell'anima con questo o quell'elemento materiale Agostino così scrive: « Cum ergo verbi gratia, mens aerem se putat, aerem intelligere putat, se tamen intelligere scit, aerem autem se esse non scit sed putat, secernat quod se putat, cernat quot scit; hoc ei remaneat, unde ne illi quidem dubitaverunt qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt » (1).

Questa dunque è la conclusione del metodo: « secernat quod putat, cernat quod scit ».

Remosso ogni elemento di opinione, rimanga la conoscenza pura.

E quale è questa conoscenza pura? « Removeamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quae posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certaque esse, diligentius attendamus .... » (2). Non è questo il principio della dia-

---

(1) *De Trinitate,* l. X, cap. X, 13.
(2) *Ivi.*

lettica socratica che conduce alla mistica conoscenza platonica? Lo strumento delle tenebre, il corpo, la materia che separa l'anima dalla visione pura dell'essere sia superato dall'intelligenza. L'essere apparirà in tutto il suo fulgore come verità, bene, bellezza, realtà immutabile e immortale e le cose tutte appariranno nella loro pura, semplice, schietta natura.

Questo è il metodo più sicuro per la ricerca della verità, la scoperta di questa che l'animo umano percepisce « per se ipsum », la visione diretta della luce suprema che è luce di Dio, in cui non c'è inganno nè possibilità di errori (1).

Questo procedimento dialettico acquista nel platonismo e neoplatonismo un carattere mistico, si identifica colla purificazione che rende possibile la contemplazione ascetica della verità.

Agostino dunque accetta in pieno questo metodo e richiamandosi appunto a quelle dottrine, scrive egli in « Contra Academicos »: « Ipsa (la filosofia) enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere, quicquid mortalibus oculis cernitur, quicquid ullus sensus adtingit. Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demostraturum promittit, et jam jamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur » (2). E nel « De Ordine » Agostino per cercare la verità consiglia di fuggire la moltitudine « non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit » (3). E nel « De Beata Vita » avverte di non lasciarsi attirare, con una immagine pittoresca di cui poi si ap-

(1) *De Trinitate*, l. XII, cap. XIV.
(2) *Contra Academicos*, l. I, cap. I, 3.
(3) *De Ordine*, l. I, cap. I, 3.

proprierà la novellistica araba, dalla pericolosa montagna dell'orgoglio e della vana gloria che attira a sè i naviganti che vi troveranno la morte (1). E nei « Soliloqui » porta la sfera della verità al disopra dei circoli temporali e spaziali: « Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia » (2). Nelle « Confessioni » questa purificazione dello spirito sarà ancora affermata: « et abduxit cogitationem a consuetudine, substraens se contradicentibus turbis phantasmatum » (3).

Così anche in Agostino dialettica e purificazione sono un'unica via e come i platonici arrivavano per essa alla contemplazione dell'essere puro, per esso si arriva alla visione di Dio, non immanente ma che si rivela allo spirito puro nella illuminazione interiore.

Fuori della confusione dei sensi, fuori della turba allettatrice delle immagini delle cose sensibili, fuori dello spazio, fuori del tempo, nello spirito puro, là è la Verità immortale, là è Dio focolare di ogni luce.

È nei libri « Contra Academicos » che Agostino dimostra, iniziando il corso del suo orientamento, ma con ammissioni che per lui rimarranno definitive, che la verità si trova nello spirito. Cercandola l'uomo la scopre; se non è distratto dalle realtà sensibili e fantastiche la vede. Agostino controbatte la tesi degli accademici prima con argomentazioni negative, come le chiama il Boyer (4), cogliendoli in contraddizione sul concetto stesso della sapienza, appunto perchè il sapiente accademico

---

(1) *De Beata Vita*, cap. I, 3.
(2) *Sol.*, l. I, cap. XV.
(3) *Conf.*, l. VII, cap. XVII, 23.
(4) C. Boyer, *L'idée de Verité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1921, pag. 21 e segg.

non potrebbe essere tale senza sapere; e sul concetto della verosimiglianza che non potrebbe considerarsi tale, cioè simile al vero, senza un concetto del vero; oltrechè sull'assurdità della loro posizione di assidui ricercatori di una verità che sanno introvabile. Passa poi alle argomentazioni positive da cui scaturisce la prova che la verità non solo è trovabile, ma, pensando, è impossibile non trovarla. Da queste argomentazioni negative apparisce come gli stessi accademici vengono implicitamente ad ammettere dei concetti assoluti, semplici, definitivi, intuitivi, di cui non è possibile dubitare l'esistenza: la sapienza, il bene, la felicità, la verità. Vi sono le verità della dialettica di cui non si può dubitare: le proposizioni disgiuntive: il mondo è uno o non uno e così per natura o per provvidenza, eterno o nato e non perituro o non nato ma perituro o nato ma perituro (1); il principio di contraddizione: o si veglia o si dorme, o si muore o si è immortali, una cosa è vera o falsa (2); in genere i principi logici aventi evidenza assoluta e indiscutibile. Vi sono le verità matematiche; e chi dubiterà che tre per tre faccia nove e sette e tre faccia dieci? (3). E ci sono le verità morali la cui evidenza è assoluta: si deve cercare la sapienza (è questa la prima virtù, la prudenza); l'inferiore sia soggetto al superiore, trattamento uguale per le cose uguali, dare a ciascuno ciò che gli spetta (la giustizia); l'eterno e l'incorruttibile va preferito a ciò che passa (la temperanza); bisogna tutto arrischiare e tutto subire per i beni veri (la fortezza). Ecco le quattro virtù la cui verità morale

(1) *Contra Academicos,* l. III, cap. X, 23.
(2) *Ivi,* cap. IX, 21.
(3) *Ivi,* cap. XI, 25.

non può essere in alcun modo scrollata dalla scetticismo accademico (1).

Argomento sovrano è l'evidenza per cui se anche non si sa ciò che le cose sono si sa ciò che le cose sembrano. Esiste qualcosa che a noi sembra il mondo (2). Dunque esiste il mondo. E se si dice: « questo non è il mondo, si fa questioni di nome. La percezione è dunque una verità che non si può disconoscere. È vero che essa (e qui Agostino compie una specie di ritirata, come osserva A. Guzzo (3)), è condizionata, è vero che nei dormienti e nei folli non costituisce affermazione di verità. Ma nell'uomo normale le cose stanno altrimenti. Ed è perciò che più degli Accademici hanno ragione gli Epicurei che affermano: io so che la tal cosa a me sembra in questa maniera. I sensi danno quello che possono dare e « iniustum est enim ab eis exigere plusquam possunt », secondo le leggi del mondo fisico che li regolano; ma che essi offrano allo spirito un insieme di apparenze questo è indubitabile e che queste appaiano vere in quanto tali, questo non può dubitarsi. E se il remo immerso sembra spezzato e le torri della costa sembrano muoversi al navigante in senso inverso, ciò non è errore, come dicono gli accademici, ma è realtà che così ai sensi si presenta secondo le sue leggi fisiche e sarebbe irragionevole se non fosse in questa maniera. La verità non è nei sensi, essa è nello spirito che prende i dati offerti dai sensi e ne fa scienza propria secondo le sue leggi, in quanto li traduce in termini intelligibili. E vedremo

(1) *Ivi*, l. I, cap. VII, 20; confr. *De Libero Arbitrio*, l. II, cap. X, 29.
(2) *Contra Academicos*, l. III, cap. XI, 25.
(3) A. Guzzo, *Agostino*, Firenze 1925, pag. 18.

tra poco quale valore attribuisce Agostino alla conoscenza ottenuta per mezzo dei sensi del corpo. Ma l'argomento principe di verità che Agostino sviluppa nelle sue opere e che ha profondamente impresso di sè la storia della filosofia è quello che Cartesio, forse senza conoscere ancora il precedente agostiniano, porrà a fondamento della sua gnoseologia: il « cogito ergo sum ». Agostino dà a questo argomento appena un accenno nel « Contra Academicos » (« dicendum potius erat..... sapientem.... nescire utrum vivat », (1)) ma lo sviluppa nelle opere successive dando così ad esso una importanza fondamentale. Così nei « Soliloqui »: « R. scis te esse? A. Scio R. Unde scis? A. Nescio R. Cogitare te scis? A. Scio R. Ergo verum est cogitare te? A. Verum » (2). E nel « De libero Arbitrio »: « An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses falli omnino non posses? » (3) Nel « De Vera Religione » il dubbio è posto a base della certezza dell'essere: « si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum » (4). Dunque chi dubita pensa e chi pensa è certo di vivere. Questo argomento si trova frequentemente ripetuto nelle opere di Agostino. Possiamo anzi dire che sarà sempre presente al pensiero di lui (5) ponendosi in evidenza due cose: l'essere che percepisce sè stesso col pensiero al di fuori di ogni immagine della fantasia e il fatto che ingannarsi significa vivere. Quindi

---

(1) *Contra Academicos*, l. III, cap. IX, 19.
(2) *Sol.*, l. II, cap. I.
(3) *De Libero Arbitrio*, l. II, cap. III, 7.
(4) *De Vera Religione*, cap. XXXIX, 73.
(5) Così in *De duabus animabus*, cap. X, 13; *Enchyridion*, cap. XX, 7; *De Civ. Dei*, l. XI, cap. XXVI.

nel « De Trinitate »: « Sive ergo dormiat, sive vigilet vivit » (1). Chi dorme vive. Chi è allucinato vive. La costatazione della propria vita, del proprio pensiero è certezza assoluta. L'essere che si sottrae alle immagini dei sensi e della fantasia scopre una realtà di fronte a cui non v'è dubbio, scopre sè stesso come essere al di là di ogni contingenza come verità basilare di ogni altra verità. Tesi questa che è stata ampiamente e dettagliatamente studiata ed esaminata nella letteratura filosofica francese che ne ha tratto motivo dalla celebre affermazione di Cartesio. E sarebbe perciò superfluo insistere su questo argomento senza ritornare su cose più volte ripetute.

La verità dunque esiste, essa si scopre nello spirito puro, illuminato dalla divina luce, essa che è una cosa sola con questa luce, essa che è il bene e la bellezza, la vita, la realtà intelligibile eterna, di per sè sussistente, la luce illuminante del Verbo divino.

Sulla dottrina della verità Agostino si accosta alla dottrina platonica della reminiscenza che non accetta, che anzi combatte nel « De Trinitate » (2) e nelle « Retractationes » (3) ma che esso trasforma secondo il suo sistema. Non è reminiscenza della realtà contemplata in un'altra vita, è esperienza di quella luce interiore per cui si comprende, è dottrina dell'illuminazione interiore. In tale senso A. Guzzo nel suo « *Agostino* » interpreta il pensiero da Agostino esposto nei « Soliloqui » (4) in cui torna alla luce il ragionamento del « Menone » pla-

---

(1) *De Trinitate*, l. XV, cap. XII.
(2) *Op. cit.*, l. XII, cap. XV, 24.
(3) *Retract.*, l. I, cap. IV.
(4) *Sol.*, l. II, cap. XX.

toico. In tale senso sarà Agostino chiarissimo allorchè scriverà nelle « Retractationes »: « credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni, vel talibus visum est » (1).

Conoscere è infatti svegliare il lume interiore per mezzo di cui la mente è in grado di far sua la realtà, sia questa intelligibile o sensibile, ma diventa intelligibile in questa trasformazione ideale. Conoscere è essere illuminati da Dio che è questa stessa luce, la Verità. E sarà pacifico in tutto il pensiero agostiniano, in tutto il percorso della sua vita, che non è possibile trovare altro principio di conoscenza che in questa illuminazione interiore, che è grazia divina allo stesso tempo, in quanto « non videas nisi in illo qui est incommutabilis veritas » (2).

La dottrina della reminiscenza platonica che nel suo significato tradizionale (presso di noi recentemente combattuto da Ernesto Grassi, che ne afferma il carattere introduttivo e simbolico (3)), è intimamente legata alla credenza religiosa della metempsicosi, acquista nelle dottrina agostiniana una nuova veste, e uscendo dal terreno della mitologia entra in quello positivo della filosofia.

La verità quindi è grazia che illumina l'uomo e dalle tenebre della materia e delle immagini delle cose sensibili lo conduce nella luce della conoscenza. Per questa

---

(1) *Retract.*, l. I, cap. IV.
(2) *De Libero Arbitrio*, l. III, cap. XVI, 46.
(3) *Op. cit.*, pag. 85 e segg.

egli comprende il linguaggio delle cose che parlano di Colui che le ha create (1). Non dissimilmente Sigfrido nella leggenda dell' Edda e nella potente ricostruzione wagneriana, dopo essersi simbolicamente bagnato col sangue del drago comprende il linguaggio degli uccelli e il loro canto d'amore.

Verità e Grazia sono luce di Dio senza cui la pura ragione umana non è soltanto debole ma assolutamente non è.

Esse sono un dono di Colui che è, che dà all'Universo vita con la propria vita e nell'uomo infonde la conoscenza col proprio Verbo.

E non è altrimenti che affidandosi alla guida di questa luce interiore che l'uomo comprende. Qui Agostino ci conduce in un mistico terreno in cui si inverte, in apparenza, l'ordine dalla logica umana.

Pervenuto alla formulazione del suo sistema di pensiero, prima attraverso la fede, che afferra nel momento in cui lo tormenta l'angoscia del sentirsi privo di certezza, come testimoniano le sue « Confessioni », e poi subito con l'ausilio del pensiero filosofico ellenistico, (2), esso ha fatto della storia della propria vita una affermazione di sistema gnoseologico: abbandonandosi alla verità in un atto di amore l'uomo ne diviene partecipe.

Non siamo di fronte a un sistema intellettualista nè volontarista. Siamo di fronte a un sistema che straripando dal terreno della filosofia in quello della mistica

---

(1) *Conf.*, l. X, cap. VI, 9 e 10.

(2) Questo sostiene il Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin,* Paris, 1920. V. anche R. Iolivet, *Saint-Augustin et le néoplatonisme chrétien,* Paris 1932.

risolve il metodo critico del platonismo in una esperienza psicologicamente spiegabile per quanto al di fuori di ogni controllo di umana logica e che culminerà nell'affermazione inaspettata: « Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas » (1).

Così la ragione umana in sè stessa è svalutata completamente, è privata di ogni valore in sè stessa. Essa è in quanto è luce di quella suprema luce che si dà a chi vuole, accettando nell'amplesso del suo raggio chi crede degno di sè, e per gradi si sparge attraverso gli esseri viventi, e negli umili e semplici risplende come purissima intuizione.

Certamente Agostino deve trovare difficile conciliare in questo punto la sua riverenza verso i pensatori greci dei quali dice, segnatamente di Platone e dei neoplatonici, che hanno avuto da Dio una parziale rivelazione della verità, (tanto che ritiene che Platone sarebbe stato più degno di avere un tempio di tutti gli Dei pagani (2)) con il concetto della semplicità di fede, ideale del Cristianesimo. Questa contradizione la risolve nel nome della Verità come intuizione prodotta da un riferimento particolare di ordine trascendente per cui è possibile anche alla semplicità massima raggiungere la maggiore profondità di conoscenza, anzi in una forma che dimostra una più completa saggezza (3).

L'intelletto in sè stesso non è una luce, ma è illuminato, non è « lux vera », ma « testimonium perhibet de lumine » secondo la dottrina giovannea così profondamente sentita da S. Agostino. Non c'è verità fuori

---

(1) *In Johannis Ev. Tract.* XXIX, 6.
(2) *De Civ. Dei*, l. III, cap. I.
(3) V. ad es. *Enarr. in Ps.*, VIII, 4.

della verità, non c'è luce fuori della luce che è il Verbo di Dio.

E perciò allo stesso modo che « verax a veritate verax est » (1), si deve pensare che « sic est autem veritas Christus ut totum verum accipias in Christo » (2).

Quello che è di Cristo, cioè della luce eterna, è verità; quello che è dell'uomo, quello che l'uomo ha di suo non è verità perchè non è essere, ma apparenza di essere; è cioè menzogna (3). Come quindi Lucifero fu detto tale perchè « illuminatus lucebat » così divenne tenebroso perchè « in veritate non stetit ». E l'uomo che pronuncia un giudizio, se è giudizio vero cioè giudizio di verità e non affermazione di cose false, lo pronuncia non per la propria luce ma per quella che lo illumina perchè « latet in illo Deus » (4).

Questa tesi agostiniana potrebbe far nascere una domanda: come si spiega che Agostino sostiene che dove non c'è questa illuminazione divina c'è necessariamente l'errore? Non potrebbe darsi che la verità potesse essere trovata anche casualmente dall'intelletto?

Ma la dottrina agostiniana dei gradi risponde subito a questa domanda. La luce divina si riserva in tutti gli esseri dell'universo ma non nella stessa misura. Allo stesso modo che nel neoplatonismo essere, vita, intelligenza non sono che gradi in cui si ipostatizza l'essere, in Agostino questi sono gradi della illuminazione di Dio i quali hanno in sè altri gradi.

L'armonia dell'universo richiede una distribuzione di luce in varia misura. Ogni essere ha una certa capacità

---

(1) *In Johannis Ev. Tract.*, V, 1.
(2) Id., *Tract.*, VIII, 15.
(3) Id., *Tract.*, V. 1.
(4) Id., *Tract.*, II, 5.

(« capit ») di contenere in sè una certa quantità della luce divina.

Se alcuno è nel vero vuol dire che sino a quel punto la luce divina lo rischiara. E se alcuno è nell'errore vuol dire che la luce divina non risplende in lui. In altre parole se uno vede vuol dire che Dio gli dà di vedere, se uno non vede vuol dire che Dio non gli concede di vedere. Si verifica quindi nell'ordine della conoscenza quello che si verifica nell'ordine della vita morale dove la vita nostra, « tanquam nostra, id est, de voluntate propria nostra, non erit nisi mala, peccatrix, iniqua; vita vero bona de Deo in nobis est, non a nobis » (1). Ed infatti se ogni anima razionale, anche se accecata dalla passione, pensa e ragiona, se c'è un barlume di verità nel suo ragionamento, ciò non è per lei ma per quel lume che. sia pure debolmente, la illumina (2).

Come abbiamo veduto la Sapienza non è un prodotto dell'intelletto umano. Essa è una realtà che l'intelletto « percipit ». È una fulgurazione che gli occhi capaci possono ricevere, di fronte a cui gli occhi deboli si ritraggono essendo abituati alla oscurità della vita dei sensi (3). Sapienza e verità nel pensiero agostiniano si identificano. L'una e l'altra si riducono al fatto trascendente della grazia, mistico congiungimento di amore tra l'anima e Dio che ha il suo più alto momento nella Salvezza.

La natura della Verità è perciò alogica, prelogica, tanto che il giudizio si risolverà in una intuizione dell'essere, unità, bellezza, che sono nelle cose, cioè in una intuizione delle idee divine che dominano la vita delle cose.

---

(1) *In Johannis Ev. Tract.*, XXII, 9.
(2) *De Sermone Domini in Monte,* l. II, cap. IX, 32.
(3) *Enarr. in Ps.*, V, 5.

« Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit » (1). È la verità che intuisce la verità che « pervenit ad se ipsam ». Ecco il giudizio. Scoprirla è non il compito del giudizio, ma, in certo modo, il giudizio stesso è la verità in quanto lascia cadere i propri veli e si scopre. Quindi la verità non si insegna, non si dimostra. La verità si trova.

La teoria del « Menone » platonico, ritorna viva e completa nel « Liber de Magistro ». In questo Libro è la dottrina agostiniana della espressione. Le parole sono segni, cioè ausilii dell'intelletto. Non si impara con le parole che hanno solo uno scopo: quello di invitare (« monent ») a ricercare entro di sè la verità, a ricordare, cioè a svegliare la luce che alberga nell'interno dell'individuo. Dunque non « docent », non conducono che indirettamente alla conoscenza. Infatti è certo che « utrum autem vera dicantur, eum docere solum qui se intus habitare cum foris loqueretur, admonuit » (2). Le parole non sono che suono. È solo a chi sa, che esse si rivolgono. È con lume interiore di verità che l'uomo conosce il loro significato. Senza di questo l'uomo è come il cieco per cui è inutile che la luce del sole illumini le cose. I colori non li distingue il cieco. Così sono suono vuoto le parole senza questo lume (3).

Cerchi l'uomo dentro di sè e, se la verità vi alberga,

---

(1) *De Vera Religione*, cap. XXXIX, 72.
(2) *Liber de Magistro*, cap. XIV, 46.
(3) Questa questione, in rapporto al *De Magistro* è stata con molta profondità di vedute studiata da A. Guzzo nella prefazione e nelle appendici della sua traduzione di tale opera: AURELIO AGOSTINO, *Il Maestro*, Firenze, 1927.

la troverà. Così l'insegnamento non è altro che lo stimolamento a questa ricerca. Non diversamente Socrate nel « Teeteto » si considera la levatrice che aiuta lo sforzo di chi, come nei dolori del parto, è in pena finchè non balzi fuori la conoscenza. Tale è l'opera del maestro agostiniano, il cui compito è quello di rendere possibile non una « cognitio » ma una « recognitio », la prima essendo possibile solo in grazia dell'unico vero Maestro, cioè « domino donante » (1) Ed è appunto per questo che nel « De Civitate Dei » Agostino loda i platonici che dissero « lumen autem mentium esse ad discenda omnia eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia » (2). Così la teoria platonica della reminiscenza debitamente trasformata viene posta a fondamento della speculazione agostiniana e cioè nel senso in cui la parola ricordo è stata interpretata da Hegel e cioè che ricordo ha il significato, il più profondo suo significato, di interiorizzarsi, fare ritorno in sè stessi (3). Nell'interno della coscienza è il focolare per la cui luce le cose sono vere. E in tutta l'opera di scrittore di Agostino si sente risuonare la frase del « De Vera Religione »: « Noli foras ire; in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas » (4).

Abbiamo veduto che il giudizio è verità che « ad se ipsam pervenit », che esso è la stessa verità che lascia cadere i propri veli e si scopre come essere, bellezza che di sè informa le cose intelligibili o sensibili ma che in lei divengono intelligibili. La verità non è dunque qual-

---

(1) *In Johannis Ev. Tract*, XV, 1.
(2) *De Civ. Dei*, l. VIII, cap. VIII.
(3) HEGEL, *Geschichte del Philosophie*, Berlino, 1833, vol. II, pag. 204.
(4) *De Vera Religione*, cap. XXXIX, 72.

cosa di statico, di immobile. Essa è qualcosa di vivente.

Nella prima parte di questo lavoro abbiamo esaminato la dottrina neoplatonica delle idee e osservato che le idee nel pensiero neoplatonico non sono qualcosa di statico, oggetto di pura contemplazione, ma bensì realtà attive, informatrici della natura. Anche Agostino ha questa concezione attivistica della realtà intelligibile, il che è quanto dire della Verità in cui questa realtà si compendia.

Già A. Guzzo nel suo « Agostino » ha rimarcato che il concetto agostiniano di verità si identifica con quello di scienza o come esso lo chiama « disciplina » (1).

Questo studiando i « Soliloqui » dove si afferma: « Est autem disciplina veritas » (2).

In realtà nei « Soliloqui » la dottrina della verità come disciplina viene impostata in una maniera che sarà definitiva nel pensiero agostiniano. Le scienze particolari, le discipline particolari in tanto sono scienze, in tanto sono discipline, in quanto sono la scienza cioè la « disciplina ». E che cosa è la « disciplina », e che cosa è la scienza?

« Disciplina enim a discendo dicta est. Nemo autem quae didicit ac tenet, nescire dici potest, et nemo scit falsa. Omnis ergo vera est disciplina » (3). Essa è dunque il metodo, detto « disciplina » appunto perchè è « ars discendi » con cui lo spirito umano perviene alla conoscenza della realtà cioè trasforma la realtà in sostanza intelligibile della propria sostanza intelligibile.

È il processo di assimilazione della realtà. Essa è la

---

(1) A. Guzzo, *Agostino*, Firenze, 1925, pag. 85 e segg.
(2) *Sol.*, l. II, cap. XIII, 24.
(3) *Ivi*, cap. XI, 20.

dialettica cioè «regula disputandi» o «ratio disputandi» (1) e il suo operato consiste nella sintesi di tre funzioni, «tre facies»: 1) «definitiones»; 2) «divisiones»; 3) «ratiocinationes» o «partitionum rationes». Colle prime si pone come oggetto del pensiero la cosa in sè stessa, «quid quidque sit declaratur». Colle seconde «sine confusione partium sua cuique redduntur» cioè si stabilisce la particolarità dell'oggetto concettualizzato. Colle terze se ne stabilisce l'universalità in quanto «nihil praetermittitur proprium, nihil annumeratur alienum». La dialettica è «custos» e «moderatrix» del pensiero come la grammatica lo è delle voci articolate. Ecco dunque la verità che in quanto dialettica esiste non fuori dello spirito, ma solo nello spirito e come atto dello spirito umano in quanto è acceso dalla fiamma del Verbo Divino.

La realtà è, ma è vera in quanto diviene intelligibile nella interiore realtà intelligibile.

Vera è perciò soltanto la scienza la quale è appunto scienza perchè è vera, poichè non s'impara che ciò che è e non si sa ciò che è falso. Vere non sono le cose ma solo vera è la scienza. Vera è la figura che è nella mente del geometra, la figura geometrica. Ma in sè stessi veri non sono i corpi (2).

La verità è perciò nel «Soliloqui» rappresentata con l'atto del conoscere. Ma essa è anche la legge del conoscere e quindi dell'operare.

Qui finisce lo sforzo delle meditazioni di Cassiciaco. La verità è l'ordine, guida della vita che conduce l'uomo

---

(1) *Sol.*, l. II, cap. XI, 19.
(2) *Ivi*, cap. XIX, 33.

a Dio (1) e « haec disciplina ipsa Dei lex est quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi trascribitur », (2) ordine dominante la musica, la geometria, l'astronomia, le regole numeriche; (3) essa è la ratio, « mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens », (4) che attraverso le distinzioni e le connessioni trasforma le cose materiali in cose razionali e quindi crea le arti e i costumi, riducendo gli oggetti del conoscere « ad unum quoddam simplex » (5).

Nel « De Immortalitate animae » si rappresenta l'animo come contenente « in secretis eius » le « veras rationes » anche se ignorate ma sempre pronte a essere svegliate (6). E la « ratio est adspectus animi quod per seipsum, non per corpus verum intuetur, aut ipsa veri contemplatio non per corpus, aut ipsum verum quod contemplatur » (7). La ratio dunque è soggetto è oggetto del vero, è la verità contemplante e contemplata. E non ha come suo contrario che il nulla poichè la verità è essere e ciò che non è verità è il non essere.

Diversa natura non hanno i numeri del « De Musica » i quali sono potenze informatrici della vita, elementi razionali della mente divina operanti nella ragione umana.

Nel « De Libero Arbitrio » la « ratio vel mens vel spiritus » è ciò che « irrationales animi motus regit » (1).

---

(1) *De Ordine*, l. I, cap. IX, 27.
(2) *Ivi*, l. II, cap. VIII, 25.
(3) *Ivi*, cap. V, 14.
(4) *Ivi*, cap. XI, 30.
(5) *Ivi*, cap. XVI, 44.
(6) *De immortalitate animae*, cap. IV, 6.
(7) *Ivi*, cap. VI, 10.

Essa ha in sè i numeri, ma non come impressi dalle cose corporee, ma come « ratio partitionis numerorum vel copulationis » (2). Legge dei numeri che è comune a tutti, tipica forma dell'energia spirituale, del tutto indipendente dai sensi corporei che danno i dati di fatto ma non l'attitudine a repartirli e copularli, non l'atto dello spirito numerante. E la verità è non un accidente del concetto ma è la guida dello spirito in quanto pensa, « qua cuncta monstrantur » (3).

Nel Libro X delle «Confessioni» questa dottrina della verità come atto dello spirito pensante è ormai chiaramente esposta. La natura è muta di per sè. Essa ha in sè il vestigio di Dio ma non è eloquente di per sè. Essa parla solo a coloro che la sua voce « acceptam foris intus cum veritate conferunt » (4).

È in questo mondo interiore che le cose divengono luminose, è qui che le voci della natura divengono distinte. È qui che risiede quella « vis non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam », (5) quella energia, cioè, senza la quale i sensi non sono sensi. Unità attiva, essa ha i sensi come proprio strumento (« per eos ago, unus ego animus ») (6), unità operante sopra e per mezzo della molteplicità. Per mezzo dei sensi afferra lo spirito la realtà esteriore che subito, anzi contemporaneamente, nell'atto stesso, diviene realtà interiore trascrivendosi nella memoria in forma di immagini su cui incessante è l'opera dello spirito, opera appunto condi-

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. I, cap. VIII, 18.
(2) *Ivi*, l. II, cap. VIII, 20 e segg.
(3) *Ivi*, cap. XIII, 36.
(4) *Conf.* l. X, cap. VI, 10.
(5) *Ivi*, cap. VII, 11.
(6) *Ivi*.

zionata all'esistenza di queste immagini (« nec omnino aliquid eorum dicerem si defuissent ») (1). Senonchè lo spirito non è il semplice registratore delle immagini. Esso è l'elaboratore ideale mediante l'atto del conoscere che consiste in una triplice indagine sulla cosa di cui si ha presente l'immagine, « tria genera quaestionum » e cioè se la cosa sia, che cosa sia e di che qualità sia (« an sit, quid sit, quale sit ») (2), il che è quanto dire nell'attribuire alle cose l'essere, la particolarità e l'universalità senza di cui rimarrebbero materia impensabile e perciò idealmente irreale. È con questa triplice attività che lo spirito rende la realtà materia di sè medesimo ed è in questa attività che lo spirito si rivela direttamente a sè stesso, senza bisogno di immagini ma per intuizione diretta (« per se ipsa cernimus ») (3).

Medesimamente lo spirito ha in sè le regole, le « rationes » dei numeri e delle misure (« numerorum dimensionumque rationes »).

È questo un argomento caro ad Agostino che vi torna in quasi tutti i primi suoi scritti. Nei « Soliloqui » abbiamo sentito affermarsi che è il geometra che creando la linea e la figura crea la verità che non è nei corpi (4), nel « De Libero Arbitrio » abbiamo visto il riferimento a questa stessa dottrina in rapporto ai numeri (5).

Nel Cap. XII delle « Confessioni » si riprende l'affermazione già fatta in quest'ultimo scritto e si distingue fra i numeri «quos numeramus » e i numeri « quibus

---

(1) *Conf.*, l. X, cap. VIII, 14.
(2) *Ivi*, cap. X, 17.
(3) *Ivi*, cap. XI, 18.
(4) *Sol.*, l. II, cap. XIX, 33.
(5) *De Libero Arbitrio*, l. II, cap. VIII, 20 e segg.

numeramus ». I secondi sono le idee numeranti, sono quelli per cui gli altri sono. I numeri numerati sono la natura, i numeri numeranti sono lo spirito che rifà in sè la natura, che invera la natura, continuamente assimilandola e quindi oggettivandola di fronte a sè stesso come realtà ideale.

A questo punto la dottrina agostiniana che concepisce la verità come realtà intelligibile attiva esistente nello spirito umano, come illuminante luce di Dio, potrebbe dirsi completa. Questo carattere della verità come verità operante rimarrà identica più o meno in tutte le successive fasi del pensiero di Agostino. Verità e giudizio, sintesi di luce divina ed atto umano, verità che guarda la verità ed opera come verità, « verax a veritate », attività ideale per cui le cose divengono vere. Agostino non si allontanerà mai da questa concezione della verità-giudizio. E la terminologia che userà non lascerà equivoci.

« Regula veritatis » chiama spesso Agostino la verità, e così anche in « De Doctrina Christiana » (1) dove poi sarà chiamata anche « veritas connexionum » la quale è « in rerum ratione perpetua et divinitus instituta » (2) e cioè è la verità dei principi logici per cui una conclusione falsa non può derivare da premesse vere.

Talvolta usa il plurale « regulae veritatis », oppure, usando la locuzione « interiores regulas veritatis », dice: « quas communiter cernimus » (3) ponendo così la verità come norma logica al di sopra dello spirito individuale, cioè in lui e sopra di lui, oppure l'altra dello

---

(1) *De doctrina christiana,* l. 1 e II.
(2) *Ivi,* l. II, cap. XXXII, 50.
(3) *De Libero Arbitrio,* l. II, cap. XII, 34 e altrove.

stesso contenuto che si legge nel « De Trinitate »: « regulae supra mentem nostram incommutabiliter manentes », dove si legge anche: « viget et claret de super judicium veritatis ac sui juris incorruptissims regulis firmum est » (1), giudizio di verità che nella stessa opera, come altrove, definisce colla frase: « rationes incorporales et sempiternae » (2). Frasi di questo genere sono ripetute in tutte le opere di Agostino.

Nel « De Vera Religione » (3) la verità è la legge che sta al disopra della nostra mente e serve di norma per stabilire la bellezza e la convenienza delle cose. « Satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas noncupatur ». E subito dopo si dice: « Veritas, quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis ». La verità è perciò una norma, una necessità ideale di pensiero nel creatore e nella creatura. Ed è un esemplare, « forma rerum verarum » (4). Il significato non è perciò dubbio.

La verità è non soltanto luce ma energia che, rischiarando l'intelletto umano, lo fa vedere. Questa verità opera nell'uomo in quanto l'uomo aderisce a lei mediante l'amore a causa del quale essa si congiunge a lui rendendolo capace di contenerla.

Da quanto abbiamo detto consegue che il giudizio è giudizio in quanto è verità. Infatti la vista non è vista se non in quanto vede e se non vede non è vista cioè atto di visione. E così « menti hoc est intelligere quod sensui

---

(1) *De Trinitate*, l. IX, cap. VI, 10.
(2) *De Trinitate*, l. XII, cap. II, 2.
(3) *De Vera Religione*, cap. XXX e XXXI, 54 e segg.
(4) *Ivi*, cap. XXXVI, 66.

videre » (1). Si vede perciò la sapienza e non l'insipienza, si vede la verità e non la falsità che è non vedere. E scienza è il vedere, ignoranza il non vedere per cui la scienza non può essere che verità, (2) come non c'è « ratio » se non è « recta ratio » e « certa ratio » (3). Chi conosce non conosce il falso perchè «si novit verum novit » (4) in quanto anche chi conosce le favole sapendo che sono favole sa la verità. E chi le crede vere non sa e il suo giudizio non è giudizio.

Nella « Enarratio in Psalmum CXXI », interpretando il passo di Giov. VII 24: « Cum vero sine adiectione dicit judicium, continuo justum vult intelligi.... judicium non appellans nisi quod rectum ac justum est ». E nella « Enarratio in Psalmum CXIII-XXIII »: « Sed tamquam ideo iam judicium fit quia justum est, nec fit judicium quod iniustum est.... quia non judicat si non recte judicat ». Così il pensiero è tale in quanto è pensiero di verità, chè in quanto concepisce cose false, solo apparentemente le concepisce, solo apparentemente le pensa. In quanto pensa il falso è non-pensiero.

Con lo stesso ragionamento Plotino apre il Trattato V della V Enneade domandando:

« Τὸν νοῦν, τὸν ἀληθῆ νοῦν καὶ ὄντως, ἆρ'ἄν τις φαίη ψεύσεσθαί ποτε καὶ μὴ τὰ ὄντα δοξάσειν; Οὐδαμῶς.

L'intelligenza, la vera e reale intelligenza, potrà alcuno dire che essa s'inganni e presumere vere cose che non sono? No certamente ». In tal caso infatti l'intelligenza non sarebbe intelligenza.

---

(1) *De Ordine,* l. II, cap. II, 10.
(2) *De quantitate animae,* cap. XXVII, 52.
(3) *Ivi,* cap. VII, 12.
(4) *De Trinitate,* l. XV, cap. XIII, 17.

Domandarsi, alla stregua di questa analisi se Agostino non sia dunque un idealista sembra a noi inopportuno. Discussioni di questo genere sono state fatte in abbondanza. Riteniamo però che non siano convenienti ad una trattazione che ha un carattere puramente storico come quella attuale. È impossibile impostare in termini moderni un pensiero che non è moderno. Agostino non è in senso moderno nè realista nè idealista. Ma noi, moderni, interpretando il suo pensiero, possiamo, pure tenendolo fuori dalla contesa, vedere nel suo pensiero delle faccie che da noi debbono avere una denominazione, naturalmente moderna. E queste faccie sono appunto talvolta realismo, talvolta idealismo.

Anche i critici di Platone si sono trovati a far discussione di questo genere. Anche per Platone, come per S. Agostino, la verità, l'idea cioè, è oggettiva. L'anima ha un contatto con essa, che dimora in lei e nel mondo, realtà superindividuale latente nell'anima individuale. Lo spirito quindi non la crea; lo spirito la trova entro di sè, la scopre guidato dal maestro sapiente.

Per Plotino ugualmente le idee-verità sono emanazioni della intelligenza divina che giacciono nella parte oscura dell'anima.

Per Agostino questa verità è il Dio che è nascosto nel cuore dell'uomo, che l'uomo stesso può ricercare entro sè e trovare. Come per Platone, anche per Agostino è la buona guida che conduce l'uomo a trovare questo Dio latente nel suo cuore. Nel Commento al Vangelo di S. Giovanni l'Annunziatore Giovanni viene a scoprire nell'uomo Gesù il Dio che esso tiene celato, « latente », in sè stesso (1). Esso scopre al tempo stesso in ogni

(1) *In Johannis Ev. Tract.*, II, 5 e segg.

uomo il Dio che tiene celato nel proprio cuore, il Dio luce vera « quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (Giov. I. 9). Se la verità si cerca e si trova ciò vuol dire che si può parlare di realismo. Ma la verità non solo si cerca e si trova, la verità si vive. Non si vive che della vita della verità. Non vivere questa vita significa morire. Certamente possiamo usare anche noi la parola realismo per stabilire il fatto della conoscenza come contatto dell'anima colla verità. Ma se questa verità è la vita del pensiero, è l'atto del pensiero, se questa verità esiste, ma in quanto è nel pensiero ed è atto del pensiero, e se ciò deve dirsi idealismo, usiamo pure, insieme all'altra, questa parola.

Ma in quale pensiero è questa verità? Nel pensiero dell'uomo o in quello di Dio? Non c'è dubbio che per Agostino si deve rispondere, come per Platone, che essa è nel pensiero dell'uomo in quanto è in quello di Dio. Per Agostino le cose divengono vere nella luce del pensiero. La conoscenza, come insegna il « De Magistro » seguendo le traccie del « Menone » platonico, è l'interiore illuminazione per cui le cose, che appariscono come segni che « monent » ma non « docent », acquistano esistenza ideale, acquistano verità. Nè è possibile pensiero se non di ciò che esiste nello spirito, depositato nella memoria. Ma la realtà è idea di Dio. In Dio solo il pensare è fare. La sua scienza è la vita dell'universo, come la scienza dell'artefice è la vita della sua opera. Ora questa opera di Dio è un « quid intermedium » tra la scienza di Dio e quella dell'uomo la quale ha in essa il suo presupposto. L'uomo conosce le cose perchè sono prima di lui, fuori di lui prima che in lui. Così infatti nelle « Confessioni »: « nos itaque quae

fecisti videmus, quia sunt? Tu autem quia vides, ea sunt » (1). E nel « De Civitate Dei »: « Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset nisi esset, Deo autem nisi notus esset, esse non posset ». E appunto fa il caso dell'artefice senza il pensiero del quale l'opera non sussiste, ma questa vive in quel pensiero (2). Così pure si legge nel « De Trinitate »: « haec quae facta sunt, non ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt, sed potius ita facta sunt mutabilia, quia immutabiliter sciuntur a Deo (3). E con grande precisione: « universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit » (4).

In maniera non dissimile l'Aquinate si esprime in 1ª p., qu. 14, art. 8: « Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum »; e nella risposta al n. 3: « Res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram: nos enim accipimus scientiam a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est: unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum: sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit, et scientiam illius, qui eius cognitionem ex ipsa jam facta capit ».

Certamente la dottrina della conversione del « verum » in « factum » sostenuta ai tempi moderni dal Vico

---

(1) *Conf.*, l. XIII, cap. XXXVIII, 53.
(2) *De Civ. Dei*, l. XI, cap. X.
(3) *De Trinitate*, l. VI, cap. IX, 11.
(4) *Ivi*, l. XV, cap. XIII.

e ilustrata dal Gentile (1) e dal Croce, (2) il quale sostenendone l'originalità (3) ribatte la tesi oppostagli da Cecconi ed altri, i quali in confronto di lui sostennero trattrarsi di una dottrina originariamente tomista, appoggiandosi in ciò sul passo di S. Tommaso: « ens et verum convertuntur », questa tesi trova un precedente, che tuttavia non toglie nulla alla geniale e originale trattazione del Vico, in questa concezione agostiniana (prima che tomista) per cui appunto essendo le cose in Dio « quia novit ea », e invece nell'uomo « quia sunt », una volta identificata la Verità con Dio ne resulta la identità tra Verità e Realtà, considerandosi l'una e l'altra come atto del pensiero, vivente la seconda nella prima.

Nella verità si riassumono tutte le manifestazioni, tutte le ipostatizzazioni del bene, giustizia, beatitudine, bellezza, castità, pietà, purezza. E in tutte queste forme è il principio attivo che domina, è Dio che domina la natura e l'uomo in quanto è illuminato da Dio. Attività luminosa sono tutte queste cose. Chè se non fosse così, come si spiegherebbero ad esempio frasi come questa: « Pius a pietate, non pietas a pio.... si enim castitas non esset, unde esset ille castus non haberet » (4), che sono frequentissime nelle opere di Agostino, anche quelle dell'ultimo periodo della sua vita, cioè quelle più lontane dalle influenze del platonismo?

È dunque un principio non semplicemente oggetto di

---

(1) G. GENTILE, *Studi vichiani*, Messina, 1915, pag. 47-50.

(2) B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1922, pagg. 4 e segg.

(3) B. CROCE, *Fonti della gnoseologia vichiana* in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti*, Bari, 1927, pag. 234 e segg.

(4) *In Johannis Ev. Tract.*, IXL, 7.

contemplazione ma un principio attivamente operante nell'animo umano per cui « verax a veritate », « pulcher a pulchritudine », « justus a justitia », « beatus a beatitudine », « pius a pietate », « castus a castitate ».

Di particolare importanza può essere a questo proposito il rilevare come allo stesso modo che la verità è « regula veritatis » così la giustizia è « regula justitiae ». Essa è norma cioè atto di conoscimento informante la vita.

Tutti vogliono il bene astrattamente ma questa volontà generica è nulla poichè volere il bene significa conoscere quello che è bene. Uomo ignorante è uomo cattivo. La dottrina platonica che fonde in uno moralità e conoscenza si trova in Agostino ma, come vedremo, in una veste ben diversa.

E certo che, se soltanto in momenti di estremo pervertimento può l'uomo volere male per male (e di questo Agostino si accusa nelle « Confessioni » (1)), in via normale ognuno fa quello che crede bene, magari cercando un bene di ordine inferiore, non curando le superiori ragioni come l'esempio di Catilina che, secondo Sallustio, non ristava dalle sue nefandezze perchè con lo stare fermo non gli perdesse gagliardia il braccio e il cuore. E solo colui non sbaglia che sa che è bene quello che è bene e non crede che sia bene quello che è male. Ma la giustizia è verità che solo gli occhi puri possono contemplare « tanto purius quando purior » (2). Gli uomini perciò che non aderiscono allo spirito di verità non vedono questa norma eterna e corrono dietro ai sensi e commettono il male. Ma a coloro che con cuore puro

(1) *Conf.* l. II, cap. V-IX, 10-18.
(2) *Epistula LXLVIII ad Fortunatianum*, 18.

aderiscono a lei ed essa attira a sè, essa si svela come regola eterna di bene, immutabile energia operante sempre in maniera diversa, essa alita in loro non più come un principio sepolto in fondo alle acque della memoria, ma brillante luminosamente in alto. Essa è una guida che insegna la via vera (spesso in Agostino l'immagine del viandante ritorna) e non fa sbagliare. La giustizia è misura ideale come lo è la bellezza (abbiamo esaminato dettagliatamente nella prima parte di questo lavoro il concetto agostiniano della bellezza). Allo stesso modo che la bellezza si giudica dall'occhio della mente in comparazione con la norma ideale vagheggiata con l'anima (1) così è la « regula justitiae cui comparans hoc quod vides pravum, et cernens non convenire rectitudini regulae tuae, reprehendis tamquam artifex discernens iustum ab iniusto » (2).

Il concetto di essa è il concetto classico dei giureconsulti romani, il « neminem laedere, suum cuique tribuere » rafforzato però dello spirito di amore del cristianesimo che pone un dovere anche là dove non arriva il diritto. Ed è perciò che nel « De Trinitate » essa è definita come in ciò consistente per gli uomini: « sua cuique distribuendo ut nemini quidem debeant, nisi ut invicem diligant » (3). Così concepita la giustizia è atto razionale dello spirito regolante il contegno dell'individuo di fronte agli altri individui, e come tale il suo principio è la ragione, la verità medesima e quindi il Verbo di Dio ragione illuminante ogni altra ragione che per essa è

---

(1) *De Vera Religione,* cap. XXX, 55.
(2) *Enarr. in Ps.,* LXI, 21.
(3) *De Trinitate,* l. VIII,, cap. VI, 9.

ragione. Attraverso di essa si attuano le cause regolatrici della storia, « le cause saeculorum » di cui si parla nelle « Confessioni », le « rationes causales » della vita universale esistenti nel pensiero divino attuantesi nella secolare vicenda, guida della « Civitas Dei », dominatrici della « Civitas terrena ».

Quindi questa legge morale che è subordinata ai supremi principi regolatori dell'universo, non è statica ma varia secondo i tempi e le circostanze, varia secondo i luoghi. E se così non fosse non si comprenderebbe come uomini di Dio, i patriarchi, illuminati dalla suprema luce fecero cose che nei tempi attuali sarebbero incomprensibili e potrebbero meritare riprovazione (1). Principio unico e unitario della vita sociale assume atteggiamenti variabili e il perchè di questo variare è soltanto frammentariamente e parzialmente accessibile agli uomini, che si mettono a studiare la vita dei secoli.

Esso è riposto nei misteri del pensiero divino che distribuisce la sua luce nell'universo e opera variamente nei singoli individui e nelle generazioni e nei popoli, e secondo il disegno profondo e imperscrutabile del suo consiglio, sempre però realizzando un piano unico attraverso le varie contingenze, sempre rettilineo attraverso gli ondeggiamenti necessari della storia (2). Criterio perciò universale essa applica la convenienza particolare (3). E quindi non è a far meraviglia e stupirsi nè trovare a ridire se a un certo momento nuovi modelli di giustizia Dio impone allo spirito umano da cui, sorpassati,

(1) *Conf.*, l. III, cap. VII, 13.
(2) *Ivi.*
(3) *Ivi.*

i precedenti possono sembrare ingiustizia. Così è infatti in ogni città dove un principe può, secondo le circostanze, creare dei nuovi statuti proibendo usanze vecchie, già utili e adeguate alle circostanze, ora non più tali (1). Ma invariabile rimane il principio anche se diversa è la esplicazione esterna di esso. Non l'azione formalmente considerata ma il contenuto di essa la giustifica o la condanna. Il criterio perciò per valutare gli atteggiamenti dei patriarchi così diversi dalla morale attuale sta appunto in questo contenuto, sta nel vedere se in essi ci fu la « caritas » o ci fu la « cupiditas » (2). Concetto dinamico è dunque quello agostiniano della giustizia.

La verità se nei rapporti tra l'individuo e gli altri è giustizia, nei rapporti dell'individuo con sè stesso è « Vita Beata ». Questa locuzione ha preso Agostino da Cicerone che l'usa per significare la felicità nel Libro V delle sue « Tusculane », come prima di lui l'aveva usata Teofrasto.

Il concetto della vita beata che Agostino espone nel « De Vita Beata » è lo stesso del Libro V delle « Tusculane »: beato è solo colui che non sente mancanza » (Beatum esse nihil est aliud quam non egere (3)). Cicerone richiamandosi alla dottrina platonica vista attraverso alla tradizione accademica aveva posto nella sola saggezza la possibilità di una vita che di nulla possa sentire la privazione, aveva affermata la necessità che il saggio debba sentire di poter bastare a sè stesso.

---

(1) *Conf.*, l. III, cap. VIII, 15.
(2) *De doctrina christiana*, l. II, cap. XVI, 26.
(3) *De Beata Vita*, 33.

E una intonazione stoica arieggia nel capitolo XIII di quell'opera. Qui ogni cosa nella natura è rappresentata come perfetta nel suo genere. La legge della natura essendo razionale, la vita per ogni essere vivente, bruto o uomo, va accettata, nella sua universale razionalità, com'è, con tutti i dolori e le miserie di fronte a cui serena deve restare la mente del saggio che si sente, se l'errore non l'offusca, « absoluta ratio, quod est idem virtus ». Ed è qui che sta la felicità: nella consapevolezza della propria razionalità e nell'informare a questa le proprie azioni. Unico bene è infatti la « ratio » o « mens » o « intelligentia ». Non altrimenti si spiega la equivalenza nel pensiero dello stoicismo tra ragione, unico bene, e virtù, sola felicità.

Nell'eclettismo ciceroniano ispirato alla filosofia accademica l'unico bene diverrà il sommo bene e la sola feilcità la vera felicità.

Agostino si ispira a questa dottrina ciceroniana accettandola in pieno. La vita beata è quella dominata dalla ragione (1).

Spesso si presenta come un contemperamento di ragione e di volontà: « Beatus ».... qui et habet omnia quae vult et nihil vult male » (2). Questo però per Agostino si ottiene soltanto in un supremo congiungimento della mente con la verità suprema che, in quanto è ragione della vita, si identifica colla vita beata.

Al di fuori della molteplicità sensuale dove l'uomo, abbandonando la propria unità, viene meno alla ragione della propria esistenza, cadendo in pari tempo

---

(1) *Contra Academicos,* l. I, cap. II.
(2) *De Trinitate,* l. XIII, cap. II, 5 e segg.

nel turbine delle delusioni e dei tormenti, nello spirito di verità l'uomo trova il proprio fine, si sente completo. Non è più la necessità accettata dagli stoici come imperscrutabile ragione delle cose, serenamente, senza passione, quindi senza gioia. Non è l'atteggiamento platonico che pone il contrasto insanabile tra spirito e materia, divino il primo, e causa di ogni bene, natura completamente negativa, causa di ogni male la seconda, il primo soltanto suscettibile di avere in sè stesso un fine e quindi un valore, e che quindi guarda con disprezzo il mondo sensibile, prigione dell'anima, dando a questo un valore soltanto negativo, di peso morto che bisogna subire finchè si è in questo mondo. La gioia agostiniana, la gioia cristiana che sarà poi la perfetta letizia di Francesco non è semplice misticismo, ascetismo, rinunzia a dominare la realtà. È una forma di gioia perfetta in quanto inserisce la vita nella verità, fa una sola essenza di verità e di vita secondo il detto giovanneo: « Et vita erat lux hominum » (1). Sentendosi congiunto coll'eterno, l'uomo non può sentire la morte, congiunto coll'immutabile l'uomo considera il dolore come un mezzo di affermazioni sublimi.

Di qui il contenuto eroico della beatitudine agostiniana. Infatti identificata verità e vita, collocata quindi la felicità nel sentirsi luce della eterna luce, la gioia dell'anima sta nell'opera conforme a verità, non nel frutto dell'azione.

Immanente ad essa è il fine dell'azione. Azione illuminata è azione lieta. Beata è la vita in quanto è

---

(1) *Giov.*, I, 4.

non contemplazione semplice ma irradiazione di questa luce. Chi vive nel bene sente la gioia del bene che trasporta lo spirito in quell'altra sfera in cui il martirio più forte è maggiore testimonianza di amore e più profonda letizia. « Unde ergo in omnibus gaudes, o Paule magne? Unde gaudes, unde pasceris homo renovate in agnitionem Dei secundum imagines eius qui creavit te?... Quid est quod te pascit? Laetitia » (1). Ma la letizia è non già il godimento per la soddisfazione di un proprio bisogno, ma la costatazione di un'opera buona: « hinc gaudet, hinc pascitur, quia illi bene fecerunt, non quia eius angustia relaxata est, qui dicit tibi, in tribulatione dilatasti mihi: quia et abundare et penuriam pati novit in te qui confortas eum ». È il godimento dell'azione buona in sè stessa, indipendentemente da ogni contingenza esteriore.

Agostino respinge l'amore interessato. Non è nel compenso, non è nel premio la felicità. La felicità è solo nell'azione buona, la felicità è nell'amore stesso. Amando, colui che ama gode. Il sentimento classico dell'amore come possesso si inverte. Amare non è più volere per sè. Amare è donare, e la gioia dell'amore è la gioia di chi dona per donare. Così pure: « Si gratiam ideo tibi dedit Deus, quia gratis dedit, gratis ama. Noli ad praemium diligere Deum, ipse sit praemium tuum » (2). Dio dunque è il premio, la verità è il premio. Gratuito è l'amore di Dio. Tale sia anche quello dell'uomo. Questa sia la gioia dell'uomo.

Dalla storia di Roma Agostino prende un esempio

---

(1) *Conf.*, l. XIII, cap. XXVI, 40.
(2) *In Johannis Ev. Tract.*, III, 2.

di questa magnifica virtù che non ha alcun fine che in sè stessa e non cerca premio che in sè stessa: Attilio Regolo del quale i romani tra tutti i loro pregevoli uomini illustri per ornamento di insigni virtù, non ne hanno uno migliore, il quale senza alcuna prospettiva di premio affrontò le più crudeli torture per mantenere fede al giuramento dato, e, se fu beato, anche nel mezzo alla prigionia e ai tormenti del corpo, lo fu per sola virtù dell'anima (1).

Il possesso non è nulla, il possesso non dà la felicità poichè le cose in sè sono nulla, le cose in sè non sono la verità. È l'amore con verità cioè la « caritas » (non la « cupiditas » ruinoso trasporto dello spirito verso la negazione di sè stesso) che forma il contenuto della gioia. « Vere autem felix est, non si id habeat quod amat, sed si id amet quo amandum est. Multi enim miseri magis habendo quod amant quam carendo.... Est bonum simplex ipsum bonum quo cuncta sunt bona, ipsa est delectatio Domini, hanc contemplabimur ». (2).

Verità, bene, diletto, vita unificati tutti nell'amore cristiano.

In questo dunque sta la vita beata: « aeternum aliquid cognoscendo habere » (3).

Al contrario l'amore delle cose inferiori, « la cupiditas » è la causa di ogni peccato e di ogni dolore.

La prima è vita, la seconda è morte, e « vita nostra dilectio est » (4).

---

(1) *De Civ. Dei,* l. I, cap. XV e XXIV.
(2) *Enarr. in Ps.,* XXVII, II, 8.
(3) *De diversis quaestionibus,* qu. XXXV.
(4) *Enarr. in Ps.,* LVI, 7.

Ma la verità non è soltanto bellezza, giustizia, castità, pietà, vita beata. Essa è anche libertà conforme al detto di Giovanni: « La verità vi farà liberi ».

Chi è padrone del proprio pensiero è libero, aveva detto la filosofia ellenica. Platone per cercare la libertà si era rifugiato nel mondo delle idee e ve l'aveva trovata. Ma quella libertà non gli impediva di sentire che la natura aveva imprigionato il corpo dell'uomo e non c'era sulla terra altra libertà che quella di tenersi il più possibile libero dal contatto della terra.

Gli stoici che credevano alla ragione naturale concepivano questa come una necessità fatale nella cui comprensione consisteva tutta la libertà umana a cui, di fronte all'impossibilità di farsi valere altrimenti, in ultima analisi restava il rimedio della morte.

Il senso della libertà cristiana, la libertà degli uomini che si sentono figli di Dio è qualche cosa di ben più sicuro. La verità fa liberi ma di una libertà non negativa, ma positiva, attiva, libertà di chi si sente padrone della realtà a cui vuole e può imporre la propria legge.

Classico è il fondamento della libertà secondo il concetto agostiniano ma diverso lo spirito che l'anima. « Prima libertas est carere criminibus », si legge nel Trattato XLI « in Johannis Evangelium » e la « perfecta libertas » si legge subito dopo essere la libertà dalla carne. Ma nel « De Libero Arbitrio » aveva determinato con più precisione e chiarezza il suo concetto della libertà. La libertà è una cosa sola con la vita beata ed è solo di coloro che aderiscono alla verità eterna (le altre forme di libertà, quelle politiche ecc., di cui parleremo,

non sono la libertà vera): « Libertas, quae quidem nulla vera est nisi beatorum » (1).

E « nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate ». Quindi libertà si identifica con sicurezza. Questa identificazione di libertà, sicurezza e felicità o vita beata è proprio la stessa dottrina ciceroniana esposta nel I libro delle « Tusculane »: « volumus enim eum, qui beatus sit tutum esse, inexpugnabilem, saeptum atque munitum, non ut parvo metu praeditus sit, sed ut nullo » (2). Perciò beatitudine è sicurezza e chi è sicuro è libero. E poichè solo il filosofo è al sicuro dalla contrarietà della vita trovandosi nella ben difesa isola della saggezza, perciò egli solo è libero (« soli sumus liberi » (3); « utamur igitur libertate qua nobis solis in philisophia licet uti ») (4).

Impostando così il concetto della libertà, Agostino unifica questo concetto con quello di verità, con quello di luce divina che rischiara la mente umana e la guida nell'azione. Chi è libero è libero in Dio e chi è in Dio non ha legge ma è nella legge stessa che è Dio medesimo padre e padrone a seconda dei casi. Libertà e legge sono la stessa cosa per coloro in cui risplende la luce divina del pensiero.

È in questo senso che la legge è guida per chi vive in essa. Essa è grazia illuminante per gli uomini spirituali. Essi non sono da essa regolati ma la tengono in sè stessi come principio delle loro azioni.

È regola interiore, non esteriore. Con essa infatti il

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. II, cap. XI-XIII, 30-36.
(2) *Tusculane*, l. I, cap. XIV.
(3) *Ivi*, cap. XI.
(4) *Ivi*, cap. XXIX.

peccato viene soltanto indicato, dimostrato (« tantum ut demonstraretur » (1).

La natura etica della legge è non altro che un mandato di Dio all'uomo (« Quid est lex nisi mandatum?) » (2), un mandato quindi di quella interiore ragione che illumina l'uomo. Il carattere coercitivo può essere un accessorio di essa, non inerente alla sua essenza.

L'uomo che vive in essa l'adempie, cioè la realizza perchè così gli detta la voce con cui essa internamente gli parla. Essa è la stessa giustizia che lo istruisce, è la stessa libertà che gli assicura la beatitudine a cui tende. Essa è « disciplina » (3), ma nel senso dato a questa parola dall'etimologia agostiniana cioè come derivante da « discere » cioè da apprendere. Quindi essa è posta per il giusto, ma non nel senso che essa a lui sia imposta cioè « imposita, ut supra illum sit; in illa est enim potius quam sub illa.... sub lege autem vivit in quantum quisque peccator est » (4).

Ecco dunque per chi la legge acquista carattere coercitivo: per coloro che sono fuori di essa, per i peccatori che sono negatori della vita vera, che cercano quella che non è la vita vera rivolti al mondo delle apparenze mortifere. Sono essi che si sentono « sub lege » perchè essi si pongono « contra legem » cioè contro la verità oltre della quale non c'è che l'errore e la morte. Essi hanno creato per sè un'altra legge: la « lex peccati » che è « ignorantia et.... infirmitas », vizii che « impediunt

(1) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, qu. I, 2.
(2) *In Epist. Johannis caput. II, Tract I*, 12.
(3) *Enarr. in Ps.* L. 24.
(4) *Expositio Epistolae ad Galatas*, cap. II, 17.

voluntatem » (1). Ma questa non è una legge se non in apparenza perchè è la debolezza stessa, la renunzia alla vita. Chi non vuole il proprio bene si destina da sè al proprio male. Esso è il primo unico autore della propria rovina.

Dio ha dato la vita. È l'uomo che ha voluto la morte col primo peccato ponendosi nella condizione di morte da cui non ha altra speranza d'uscita che nella potenza salvatrice della Vita.

Così come la virtù stessa è premio dell'azione buona in quanto in essa è la vita, la concupiscenza stessa è la pena del peccato in quanto in essa è la morte. Perciò non è nella legge chi vive nel timore della legge. Chi teme la legge non ama il bene e se non fa il male per timore della legge, non per questo egli non ama il male. Non ama la giustizia se non chi, anche se non vi fossero pene, si asterrebbe dal male (2). « Nam qui timore poenae, non amore justitiae opus legis facit, profecto invitus facit (3). Senz'altro per Agostino si deve dire che è nemico della giustizia « qui poenae timore non peccat » (4).

Libero perciò non è chi osserva la legge per timore di essa, libero non è chi non sente che la legge è la forma del suo stesso spirito razionale, chi non sente che lui è la legge stessa. Libertà e legge sono dunque la stessa cosa e si identificano con la coscienza morale dell'individuo come questa colla razionalità, ossia con la verità che è

---

(1) *De Peccatorum meritis et remissione*, l. II, cap. IV e XXVI.
(1) *Enarr. in Ps.* XXXII-II, 6.
(2) *Enarr. in Ps.* CXVIII-XI, 1.
(3) *Epist. CXLV ad Anastasium*, 4.

la vita del pensiero in quanto si afferma come tale secondo la sua interiore natura, cioè come pensiero di verità. È la unità inscindibile di due termini che nel pensiero agostiniano sono come vedremo inseparabili: « Caritas » e « Veritas ». Amore della verità che genera la verità, amore della luce che è luce dello spiirto. Di fronte a questi vedremo stare altri due termini a rappresentare la caduta dell'uomo: « cupiditas » e « error ». Ma non si può esaminare questa duplice via senza procedere a una indagine illustrativa di quello che è il procedimento gnoseologico nel pensiero di S. Agostino.

III. - IL PENSIERO E L'ERRORE

Abbiamo più volte parlato del giudizio. Esso come abbiamo visto è la verità stessa in quanto illumina la realtà. Ma come è che esso opera? Questo apparirà chiaramente da quanto siamo per esporre nelle pagine seguenti.

Di importanza fondamentale è quello che in Agostino è il valore della esperienza sensibile. Abbiamo già parlato di questa a proposito della ricerca della verità e dimostrato che la verità non si trova nei sensi del corpo. Questi danno delle immagini, non danno la conoscenza di esse, danno delle impressioni di forme, non danno il modo di distinguere queste forme.

Non è insomma a parlarsi, parlando dei sensi, di quel « judicium veritatis » che è in fondo la stessa verità operante nell'uomo interiore.

Fra le altre cose il senso come senso non può distinguere le immagini di cose reali dalle immagini fantastiche del sonno o della follia. Il distinguere l'un genere di immagini dalle altre non è dei sensi ma di un qualcosa che ha la vera facoltà di percepire, non soltanto di ricevere le immagini. Solo questa seconda cosa è concessa ai sensi. Se perciò « nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur, non iudicium veritatis constitutum in sensibus » (1).

Si ripete così il concetto di Plotino: « ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐκ ἔνεστιν ἀλήθεια. Nelle sensazioni non c'è verità » (2).

---

(1) *De diversis quaestionibus liber unus*, qu. IX.
(2) *Enneade*, V, Tr. V, 1.

9.

Ma se i sensi non danno la verità, essi sono le porte da cui l'uomo affacciandosi sul mondo riceve le impressioni del mondo; sono gli strumenti con cui può far sua la realtà esteriore trasformandola in materia di verità. Senza di essi l'uomo rimarrebbe chiuso in se stesso. Esso non potrebbe pensare poichè pensare significa coordinare immagini di cose percepite dall'esterno con elementi ideali che però non possono stare da soli.

Fino dalla polemica contro gli accademici Agostino deve porre come stabilito e fermo che i sensi sono un indispensabile aiuto dello spirito che per essi entra a contatto con la realtà esteriore: « quibus ad necessaria huius vitae utimur sensus » (1). Ed abbiamo veduto come esso dimostra che i sensi nell'uomo desto e normale, cioè nè sognante nè pazzo danno origine a percezioni sicure. Danno quello che possono, in modo che per essi non è raggiunta la cognizione delle cose ma soltanto la loro rappresentazione indifferenziata.

E questa certezza sarà completa nel « De Trinitate » dove energicamente tornando sulla confutazione del dubbio accademico scrive: « Absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus vera esse dubitemus, per eos quippe didicimus coelum et terram, et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui et nos et ipsa condidit innotescere nobis voluit » (2). E successivamente distinguendo le varie forme di acquisto della conoscenza porrà « quae per sensus sui corporis... percepta scit animus humanus » (3). Dunque il senso dà

---

(1) *Contra Academicos*, l. III, cap. VI, 13.
(2) *De Trinitate*, l. XV, cap. XIII, 21.
(3) *Ivi*, l. XIV, cap. XV, 21.

allo spirito materia di conoscenza, elementi da interpretarsi al lume della verità.

In quanto offre questi elementi non erra. Nel senso non c'è l'errore. I corpi hanno una forma. Questa forma il senso imprime nell'uomo e vedremo come.

Nel « De Libero Arbitrio » (1) si presenta a riguardo della natura dei sensi la stessa precisa dottrina che Aristotele espone nel Libro III del « De Anima ». I sensi sono cinque ai quali corrispondono nel mondo della natura i sensibili ad essi corrispondenti. Alla vista corrisponde il colore, all'udito il suono, all'odorato l'odore, al gusto il sapore, al tatto la durezza dei corpi, la loro leggerezza od asprezza (Aristotele aggiunge il caldo e il freddo) e simili. Questi sono i sensibili propri. (ἴδια αἰσθητήρια) come li chiama Aristotele per distinguerli dai sensibili comuni (κοινὰ αἰσθητήρια) e cioè la grandezza, il movimento, la forma quadrata o tonda e simili, i quali appunto sono sensibili comuni perchè non da un solo senso vengono ricevuti ma da vari sensi in collaborazione tra loro.

Ed Agostino riprendendo appunto questa dottrina ammette: « A. Intelligis ergo et quaedam singulos sensus habere propria, de quibus renuntient et quaedam quosdam habere communia? E. Et hoc intelligo » (2).

In corrispondenza ai sensibili comuni c'è nell'animale (perchè ancora siamo nella natura non razionale) un senso interiore al quale si riferiscono i dati dei sensi esteriori il quale giudica in primo luogo « quid inter se vel omnes vel quidam eorum (i sensi) communiter

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. II, cap. III, 8.
(2) *Ivi.*

habeant »; e in secondo luogo « quae videndo sentit vel vitat vel appetit » (1).

Giudizio questo che non è un vero giudizio ma un « quodam modo judicare », una forma inferiore di giudizio ad esso rassomigliante in quanto « ad illum pertinet voluptas et dolor, cum vel leniter vel aspere corpore adtingitur » (2).

Così anche Aristotele, il quale nel Libro III del « De Anima » (3) tratta di questo unico principio interiore che sente la differenza e opera il discernimento dei sensibili distinti, distinguendo il colore dal suono, il buono dal cattivo (4) e in secondo luogo muove in un senso o nell'altro la sensibilità o il pensiero a seconda che la cosa sensibile è dolce o amara, di colore gradevole o no (5). Questa specie di giudizio è identica in Aristotele e in S. Agostino che la esprime quasi con le stesse parole. Essa è la constatazione del troppo o del poco delle sensazioni che hanno bisogno di un certo accordo o proporzione per non essere distrutte come potrebbe accadere all'udito per suoni troppo forti o alla vista per colori troppo brillanti. Infatti le qualità sensibili sono gradevoli quando, pure e senza mescolanza, sono condotte ad unirsi in proporzione come per esempio l'agro, il dolce o il salato (6).

E così per Agostino questo senso interiore giudica « quid desit vel satis sit oculorum sensui » e così similmente per gli altri sensi se le loro impressioni si adattano

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. II, cap. III, 8.
(2) *Ivi*, cap. V, 12.
(3) *De Anima*, l. III, cap. II, par. 11 e segg.
(4) *Ivi*, par. 11-12.
(5) *Ivi*, par. 13.
(6) *Ivi*, par. 9.

o non si adattano ad essi convenientemente (1). Ed è aristotelica la delimitazione del fine di questo senso interiore stabilito « non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum » (2) il che costituisce uno degli oggetti della trattazione che si fa nel Libro III del « De Anima », in cui appunto la sensibilità è posta in rapporto con la ricerca o la fuga e quindi col movimento (3).

Ma la dottrina aristotelica della sensazione come impronta del sensibile sul sensitivo, il quale appunto perciò è il paziente (4) forma una parentesi nel pensiero di Agostino in cui opera efficacemente la dottrina plotiniana di cui parleremo, ma in una forma che presenta notevole originalità; e non solo negli scritti successivi al « De Libero Arbitrio » ma anche in quelli anteriori come nel « Liber de quantitate animae » in cui è una « vis animae » che « intendit se in tactum, ac calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit ac discernit. Deinde innumerabiles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, videndoque dijudicat.... » (5) e altrove nella stessa opera il senso viene bensì rappresentato come una passione del corpo di cui l'anima si rende consapevole: « Sensus passio corporis est animam non latens » (6), e cioè è portandosi sulla cosa, che l'anima forma della cosa stessa un oggetto di conoscenza. Che se questa « coniectatio » non avviene, non avviene

---

(1) *De Libero Arbitrio,* l. I, cap. V, 12.
(2) *Ivi,* cap. IV, 10.
(3) *De Anima,* l. III, cap. VII.
(4) *Ivi,* par. 5.
(5) *Liber de quantitate animae,* cap. XXXIII, 71.
(6) *Ivi,* cap. XXV, 48 e segg.

la sensazione. Così il corpo non sente la crescita delle unghie di cui pure è passivo.

Nel « De Vera Religione » quella che come vedremo è la concezione plotiniana si sente ancora più. Lo spirito attrae dei corpi una forma fittizia di essi, « de specie corporis corporeo sensu adtracta figmenta ». Non è perciò solo un'impressione ma un attrarre, anzi un creare in quanto la nuova forma è un « figmentum » o « phantasma » (1).

Ora Plotino prende appunto a confutare la teoria aristotelica della sensazione dimostrando che questa non è uno stato passivo ma attivo (ἐνέργεια) dell'anima in quanto è elemento conoscitivo (2) e ciò dopo di avere spiegato la visione con la simpatia tra l'organo e l'oggetto della vista (3).

Così nelle « Confessioni » si rappresentano i sensi come agli ordini della unità attiva dello spirito (« diversa per eos ago, unus ego animus ») (4).

Nel « De Trinitate » (5) Agostino espone il suo definitivo sistema della conoscenza sensibile. Esso tratta l'argomento con lo scopo di dimostrare la esistenza nelle cose naturali di un vestigio della trinità divina e pone nell'anima dell'uomo due trinità: una trinità esteriore e una trinità interiore, corrispondenti in certa maniera alle due anime esistenti nell'uomo, quella oscura e quella divina di cui parla Plotino (6). La prima è quella

---

(1) *De Vera Religione,* cap. X, 18.
(2) *Enneade* IV, tr. VI.
(3) *Ivi,* tr. III.
(4) *Conf.,* l. X, cap. VII, 11.
(5) *De Trinitate,* l. XI e altrove.
(6) *Enneade* IV, tr. III, 27-28.

del senso e risulta di tre elementi costitutivi: il corpo che è oggetto del senso (tipicamente: l'occhio per la vista), la visione o immagine di esso, quel « quo formatur sensus », o il senso formato, e la volontà che li copula, cioè l'« animi intentio », l'attenzione portata sulla cosa. Il senso non è senso se non in quanto è formato cioè in quanto con lo sforzo dell'attenzione è portato sulla cosa di cui prende la forma.

In tal caso esso è « vis », una « vis qua per oculos cernimus » da cui procede una energia, una specie di raggio idoneo ad estrarre dalle cose la loro immagine (1), seguendo così molto da vicino la teoria di Plotino (2). Quindi la visione è la forma che il senso « gignit » al contatto con la cosa visibile per opera della volontà copulante. Essa è una « similitudo », una copia del corpo sentito quasi parente del corpo stesso. Questa è la prima trinità, quella esteriore che si forma nella sensazione. Elemento vitale in essa è la volontà che conduce il senso sulla cosa, la volontà che si muove per la « visio » e trova la propria quiete nella « visio ».

Il fine della volontà è la felicità, la « beatitudo », ma questa non consiste in altro che in una continua riproduzione di oggetti davanti al pensiero contemplante, una « visio » in cui via via la volontà riposa.

Ed è di conseguenza che si può dire che la « visio » è il fine della volontà, sia che la « visio » attuale sia fine a sè stessa, sia che essa debba condurre ad un'altra « visio », come chi andando alla finestra per vedere i passanti, deve prima vedere la finestra per vedere la strada, o chi vuol vedere una ferita deve prima vedere

---

(1) *De Trinitate*, l. IX, cap. III.
(2) *Enneade* IV, tr. V.

la cicatrice. E così attraverso la catena di queste « visiones » su cui temporaneamente riposa, la volontà tende a quel fine ultimo, suprema « visio » che è la vita beata.

Il senso dunque forma in sè una immagine della cosa sentita; una « visio » si genera in esso. Ad ogni sensazione avvenuta lo spirito si è arricchito di una realtà che rimarrà in lui.

Siamo così giunti a parlare della memoria in cui le immagini rimangono divenendo parte vitale della vita dello spirito. Con la memoria non siamo ancora a una caratteristica speciale dell'uomo. Come si dice nel « De Musica » essa è comune anche alle bestie (« puto te negare non posse bestias habere memoriam »), se è vero che le rondini riconoscono dopo anni il proprio nido, e le capre ritrovano il loro tetto e il cane riconosce il padrone, (1) come anche si dice nelle « Confessioni », dove si pone in luce il fatto che senza la memoria non sarebbe possibile l'abitudine e l'addomesticamento delle bestie che appunto la presuppongono (2).

Nel « Liber de quantitate animae » con la memoria si prova la natura non corporea dell'anima avente facoltà di riprodurre gli oggetti nelle loro dimensioni, anche grandissime, nonostante che piccola sia l'immagine che si forma nella pupilla (come può vedere chi si guarda specchiato nella pupilla di un altro), di contenere in sè città e regioni e terre sconfinate, (3) ripetendosi così l'argomentazione di Plotino che afferma:

« καί τὸ τῆς ψυχῆς δέ ἀμέγεθες ψυχῆν μαρτυρεῖ δύναμιν εἶναι.

---

(1) *De Musica,* l. I, cap. IV, 8.
(2) *Conf.*, l. X, cap. XVII, 26.
(3) *Liber. de quantitate animae,* cap. V, 7 e segg.

E il fatto che l'anima non ha estensione prova che essa è una potenza » (1).

Nel « De Vera Religione » la teoria delle immagini è trattata con una certa ampiezza. Nel capitolo X si parla del fantasma o forma imitativa che lo spirito attrae a sè dalla realtà corporea. Ora questi « phantasmata » vengono collocati nella memoria e vagano in essa. E questi il pensiero con grande facilità può « vel multiplicare, vel contrahere, vel distendere, vel ordinare, vel perturbare, vel quolibet modo figurare ». E poichè questi fantasmi sono in gran parte immagini di cose note che l'anima conserva dopo che il tempo le ha rapite, da esse è solleticato ed eccitato (2).

Ma diffusa soprattutto è la trattazione della memoria nel Libro X delle « Confessioni ». Con immagine pittoresca Agostino parla dei « campos et lata praetoria memoriae » dove giacciono tesori di innumerevoli immagini portate dai sensi e vi giacciono con tutte le loro qualità, colori, suoni, profumi, sapori, durezza e mollezza, gravità e leggerezza. Ma non solo giacciono nella memoria le immagini delle cose che, entrando per i sensi, « trascribuntur » in essa; vi giacciono le nozioni delle scienze, grammatica, dialettica, delle varie specie di questioni tra cui quelle fondamentali dell'essere razionale, i principi della conoscenza che di fronte alla cosa si pone colle domande già da noi esaminate « an sit, quid sit, quale sit », nozioni tutte che non sono immagini di cose esteriori ma sono realtà in sè stesse (« in memoria recondidi non immagines eorum sed ipsa » (3).

(1) *Enneade* IV, tr. VI.
(2) *De Vera Religione*, cap. XXXV, 65.
(3) *Conf.*, l. X, cap., VIII, 12 e segg.

E così contiene le ragioni e le leggi del numero e della figura, cioè i numeri, non quelli « quos numeramus » ma quelli « quibus numeramus » (1). E si trovano nella memoria i ricordi delle operazioni e dei ragionamenti dello spirito (2) e delle affezioni dell'animo, delle passioni dei tempi trascorsi, desideri, gioie, timori e dolori (3), di fatti che non hanno immagine, e pur sono reali come la salute e i dolori del corpo (4), dello stesso oblìo, del fatto di sentire di aver dimenticato (5). Questi argomenti non sono originali perchè Plotino li espone quasi tutti e in ordine non molto diverso nella IV Enneade, (6) ma comunque più completa trattazione di quella che Agostino dà nella memoria nel Libro X delle « Confessioni » non la dà in nessun'altra delle sue opere sino al « Trinitate ». Immagini dunque conserva in sè la memoria, ma spesso immagini che non sono tali nel senso materiale della parola, ma in un senso eminente, immagini che non hanno alcun riferimento con forme sensibili, realtà ideali viventi della vita dello spirito quali le realtà eterne, le « regulae veritatis », realtà superiori operanti nello spirito, che, rispecchiandosi nella memoria dell'uomo, divengono in essa realtà mnemoniche, oggettivandosi nel mondo di essa. È in essa che la suprema regola ideale dell'essere, la verità attiva diviene realtà contemplativa, l'intelligenza diviene intelligibile.

---

(1) *Conf.*, l. X, cap. XII, 19.
(2) *Ivi*, cap. XIII, 20.
(3) *Ivi*, cap. XIV, 21 e 22.
(4) *Ivi*, cap. XV, 23.
(5) *Ivi*, cap. XVI, 24.
(6) *Enneade*, IV, tr. IV, 25 e segg.

La mente quando vuole conoscere sè stessa guarda la propria memoria e sa di esistere perchè la momoria è la forma in cui il soggetto diventa oggetto, lo spirito attivo diviene realtà. La memoria però non è coscienza. Essa è un'acqua profonda, oscura. Tutte le immagini vi sono immerse, il suo fondo è senza fine. Infiniti sono i suoi nascondigli. Il pensiero tira su queste immagini, le rischiara con la sua luce. Esso infatti è atto illuminante. Il suo atto si chiama « cogitare » che è appunto un frequentativo di « cogere », « prendere », e significa appunto andar raccogliendo insieme queste immagini vaganti nella memoria, come « agito » è un frequentativo di « ago » e « facito » di « facio » (1). E poichè con questo atto l'animo si muove verso cose determinate esso è « intentio » cioè volontà ricevente luce da quella luce per cui si ha l'intuizione diretta della realtà (« per se ipsa intus cernimus »), per mezzo di cui le immagini divengono verità, sempre che, s'intende, questa « intentio » non sia una volontà incomposta, un desiderio semioscuro, non sia « cupiditas ». E non solo con questo atto l'animo tira fuori le immagini dall'oscurità, ma le aggruppa e organizza e modifica ed elabora nelle più varie forme in modo che da esse balzano fuori immagini nuove, forme nuove, non esistenti nel mondo della realtà.

Questa argomentazione è ripresa nel trattato XXIII, « in Johannis Evangelium » (2).

Qui la memoria apparisce come il deposito chiuso e oscuro dove si fermano le immagini delle cose percepite dai sensi. La memoria « demostrat », non « videt ». In

(1) *Conf.*, l. X, cap. XI, 18.
(2) *In Johannis Ev. Tract.*, XXIII, II.

essa dunque non c'è coscienza alcuna. Se io vedo Cartagine la mia memoria ne conserva la immagine. Ma questa immagine è muta e chiusa in sè stessa. Occorre perchè si illumini che vi si diriga « l'attentio » cioè un atto dell'intelletto diretto a scandagliare i recessi bui della memoria. Si noti: atto dell'intelletto cioè un atto di quella interiore luce che della immagine oscura farà la « visio ». Se la mia attenzione è altrove, non è visibile al mio animo la immagine di Cartagine.

È solo con il portarvi l'attenzione che l'immagine viene alla luce. Questa è appunto la « cogitatio » che deriva dal verbo « cogere », quasi cattura di cose nascoste nelle acque profonde dell'essere, ed è una « reflectio » cioè un ripiegamento dell'anima su sè stessa.

Sono questi i due principî, « aliqua duo », (1) da cui nasce la « visio ».

Ma la trattazione completa dell'argomento è quella del « De Trinitate ». Nel « De Trinitate » Agostino pone la memoria come punto di partenza della sua dottrina della conoscenza. Esso distingue due forme fondamentali di conoscenza: la « cognitio intellectualis » e la « cognitio rationalis » (2). La prima è l'intuizione diretta della verità e forma oggetto della « sapientia » ossia di quel sistema di nozioni che l'animo umano ha « per se ipsum » cioè l'intuizione di quelle supreme « rationes » che sono la guida dello spirito, l'attività dello spirito quando esso, non accecato dalle passioni, realizza la propria esistenza. Così per esso l'uomo conosce i propri sensi (3), e sopratutto la propria mente, ossia la mente

---

(1) *Ivi,* Tract. XV, 19.
(2) *De Trinitate,* l. XII, cap. XV, 25.
(3) *Ivi,* l. IX, cap. III, 3.

conosce sè stessa. È questa una forma di trinità interiore: « sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quadam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Igitur ipsa mens et amor et notitia eius, tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt » (1). La mente dunque e l'amore di sè generano la cognizione di sè, « la notitia sui » che la mente acquista. Nè il secondo e la terza sono nella prima, « tanquam in subiecto » ma sono una sola sostanza con essa, ancorchè in senso relativo si considerino separatamente e in rapporto reciproco tra loro. Allo stêsso modo il colore forma una sola sostanza con la cosa colorita e tutto quello che abbiamo detto della verità potrebbe qui ripetersi a proposito, poichè è la verità in tutti i suoi aspetti (bellezza, giustizia ecc.) che la mente intuisce quando ad essa con amore si rivolge, come abbiamo visto e vedremo, come al lume nel quale essa può vedere le cose nella loro realtà. La « cognitio rationalis » costituisce l'oggetto della « scientia », atto del pensiero che cerca e fa sua la realtà esteriore. E questa ha a propria disposizione due fonti: una è costituita dai sensi del corpo (« per eos quippe didicimus coelum et terram, et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui et nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit »; (2) l'altra è costituita dalla « auctoritas » o « testimonium aliorum », l'esperienza altrui degna di fede (« alioquin esse nescimus Oceanum.... Quod si absurdissimum est dicere, non solum nostrorum, verum etiam et alienorum corporum sensus plurimum addidisse nostrae scientiae confitendum

---

(1) *De Trinitate*, l. IX, cap. IV, 4.
(2) *Ivi*, l. XV, cap. XII, 21.

est » (1), e sarà questa seconda fonte il fondamento principale dell'esperienza religiosa, della tradizione della Chiesa che viene creduta appunto non per avere visto ma per la testimonianza degna di fede di altri che hanno visto. Concetto di « auctoritas » su cui dovremo tornare più diffusamente nel seguito di questo lavoro.

Ora queste cose vengono riposte nella memoria: « haec igitur omnia et quae per seipsum, et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, theasuro memoriae condita tenet, ex quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur » (2). Ed è qui appunto che opera la trinità della memoria, somigliante, parente a quella del senso (3). Ed ecco come ciò si realizza. L'intelletto è portata dalla « acies animi » sulle realtà esistenti nella memoria e ne viene formato. Esso è una pura potenza, « nihil de suo habens» (4). Esso non ha forma. È la memoria che gli da la forma, sono le cose pensate che danno la forma al pensiero, esso « formatur ex memoria cum recordando aliquid cogitamus » (5). Concetto dunque affine a quello di Aristotele per cui l'intelletto ha una sola natura: di essere in potenza (ὥστε μηδ'αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἤ ταύτην, ὅτι δυνατόν) e solo pensando diviene ciascuna degli esseri (οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν) ed è formato in quanto da pensante, oggettivandosi, diventa pensiero pensato (6). Anche per Plo-

---

(1) *De Trinitate*, l. XV, cap. XII, 21.
(2) *Ivi*.
(3) *Ivi*, l. XI, cap. VII.
(4) *Ivi*, l. XV, cap. XII.
(5) *Ivi*, l. XI, cap. VII.
(6) *De Anima*, l. III, cap. IV.

tino l'anima non è forma, ma generatrice di forma nella materia (1); il pensiero quando è in stato di contemplazione e non fa ritorno su se stesso (οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῇ νοήσει) cioè non oggettiva se stesso, diviene l'oggetto contemplato (κἀκεῖνο γίνεται) prendendo forma da esso (εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον) non essendo esso stesso che potenza (δύναμις) e prendendo esso medesimo forma solo quando è pensato da sè stesso (2). Ed in Plotino si trova espresso appunto il concetto che Agostino ha fatto suo che l'intelletto « formatur ex memoria » allorchè afferma che l'anima è e diviene la cosa di cui si ricorda (οὗ μνημονεύει, ἐκεῖνο ἔστι καί γίνεται).

La «cogitatio », « l'acies animi », la « voluntas » o « amor » o « dilectio » anche in Agostino sono l'intelletto attivo e sono lo spirito in quanto non è formato. Lo spirito è anteriore alla « visio » (« prius enim quam visio fieret, jam erat voluntas ») (3) e cerca la « visio » in quanto per sua intima natura, come abbiamo visto, tende alla felicità e per giungere a questa, come abbiamo visto, ha bisogno di passare attraverso un termine medio: la « visio », e non può esservi felicità senza conoscenza, il che quanto dire che la conoscenza è il mezzo attraverso cui la volontà deve passare per raggiungere gli scopi della sua vita. Qui è la pace della volontà, cioè il suo fine: « requies voluntatis quam dicimus finem » (4).

Ora la volontà trova un antecedente nella memoria. È infatti chiaro « non esse posse voluntatem reminiscendi, nisi vel totum, vel aliquid rei eius quam remi-

---

(1) *Enneade* IV, tr. III, 20.
(2) *Ivi,* tr. IV, 2.
(3) *De Trinitate,* l. XI, cap. V, 9.
(4) *Ivi,* l. XI, cap. VI, 10.

nisci volumus, in penetralibus memoriae teneamus » (1). Non è infatti possibile concepire un pensiero di una cosa completamente dimenticata. Così se voglio ricordare ciò che mangiai ieri a cena, non c'è dubbio che questa volontà non può sorgere che dopo che io ho ricordato che ieri cenai, o almeno ho ricordato quella determinata ora o periodo di tempo in cui andai a cena. È da cose ricordate quindi che deriva (« procedit ») la volontà di ricordare.

La volontà non opera così fuori della memoria cioè non ha altro punto di partenza che da cose conosciute. La sua premessa è una « notizia » già esistente, il suo fine è quello di pensare, cioè di creare una « visio », una « notizia » che a sua volta servirà di premessa per altri atti di volontà. Si verifica così una specie di moto circolare nel mondo dello spirito.

È il noto principio: « voluntas non fertur in incognitum ».

Con un'abile argomentazione dialettica Agostino imposta la tesi: si può amare di conoscere cose che non si sanno, non si può amare ciò che non si conosce (« Illud autem fieri potest, ut amet quisque scire incognita, ut autem amet incognita, non potest ») (2). In questo caso l'oggetto dell'amore è il sapere. Si sa genericamente, « genere », che cosa è ciò che si ricerca, e si vuole identificarlo nella sua singolarità, « in aliqua re singula, vel in singulis rebus ». Si ricerca (« quaerimus »). E in questa ricerca il pensiero si finge delle figure immaginarie e guarda se sono corrispondenti alla realtà e in caso di-

(1) *De Trinitate*, l. XI, cap. VII, 11.
(2) *Ivi*, l. X, cap. I, 1.

verso le respinge perchè ama il conoscere e se le trova corrispondenti le accetta come vere (1). E chi cerca di conoscere la propria mente, se non la conosce, non per questo cerca di conoscere una cosa ignota. Esso ha un concetto della mente, sa che esiste la mente, non solo presso di sè ma anche presso gli altri. E guardando sè stesso già sa una cosa: « se esse quaerentem ». E perciò si conosce. E sa di vivere. E sa di essere. E poichè la fantasia gli porterà davanti opinioni varie prese dalle immagini sensibili (« aerem esse se putat »), distingua ciò che è da ciò che non è (« ab eo quod alterum novit dignoscat ») (2), e così le rimarrà la visione precisa di ciò che è: memoria, intelligenza, volontà. Così chi cerca la felicità sa che esiste la vita Beata. È la via che vi conduce che non gli è ben nota. Ma se la vita beata esiste, certamente sa che una via c'è che vi conduce, e quella cerca, « quaerit », e prova una via o l'altra per vedere quale è quella vera (3). Ma una cosa è certa: la volontà sa che cosa cerca, che cosa vuole. La conoscenza è il principio della volontà.

La nuova visione consiste perciò in questo, che la volontà, procedendo dalla cosa ricordata, scandagliando nella memoria trova i nuovi ricordi che cerca, che aggiunge a quello o quelli da cui muove: « adiunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimuntur ».

Cercando così nella memoria, dopo aver preso le mosse da qualcosa già trovato nella memoria, il pensiero

---

(1) *De Trinitate,* l. X, cap. II, 4.
(2) *Ivi,* cap. III, 5 e segg.
(3) *Ivi,* l. XIII, cap. I, e segg.

acquista una forma nata da quella precedente forma esistente nella memoria, copulante la volontà. Si ha così il « verbum » che è la forma in cui la « cogitatio » si esprime, la « visio » che è espressione (« esprimuntur ») di cose viste nella memoria, tratte alla luce dagli oscuri recessi della memoria dalla potenza attiva illuminatrice del pensiero. E si chiama appunto « verbum » perchè è la parola in cui lo spirito si esprime interiorermente, la vera parola, quella che lo spirito dice a sè stesso, che « nec graecum est, nec latinum, nec linguae alterius » (1) e non è come le parole che si pronunciano colla lingua che sono segni che gli uomini usano per intendersi tra loro (2).

Così si manifesta la trinità della memoria, in cui operano la memoria, la « visio » o « verbum » e la volontà che li copula o in altri termini i tre principi dell'animo umano: memoria, intelligenza, volontà (3).

Ora questo verbo interiore non solo trova una premessa in un ente della memoria che ha determinato la volontà, ma non può operare fuori della sfera della memoria. Non si pensano cose non conosciute. Questo è il limite del pensiero: « inveniet.... non quod nesciebat, sed unde non cogitabat » (4). Quelle cose sole che sono riposte in quella « arcana quadam notitia.... quae memoria nuncupatur » (5), quelle sole possono essere pensate. Esse dormono e giacciono nell'oscurità sino a che il pensiero non le chiama alla luce. Ma quelle e non

---

(1) *De Trinitate*, l. XV, cap. X, 19.
(2) *Ivi*.
(3) *Ivi*, l. XIV, cap. VI, 8.
(4) *Ivi*.
(5) *Ivi*.

altro sono la vita del pensiero. Si potrà pensare un sole più piccolo o più grande di quello reale, si potranno pensare due soli invece di uno, si potrà pensare un sole quadrato anzichè rotondo, ma la nozione del sole è nella memoria ed è quella nozione che il pensiero prende ad elaborare (1). Allo stesso modo, come Agostino ha detto in altre delle sue opere, si potranno pensare degli animali mai esistiti, come un cigno negro o altri simili, ma sarà ciò possibile mettendo insieme colla mente parti conosciute di corpi di animali conosciuti (2). Si potranno pensare città non viste, ma richiamando al pensiero nozioni conosciute, come fiumi o mari, pianure o montagne, case, uomini e simili (3). Insomma non c'è pensiero, non c'è espressione dell'animo che non riceva dalla memoria la propria materia.

Non vi è dunque altra materia per il pensiero all'infuori di ciò che esso trova nella propria memoria. Solo nella memoria si trova il pensabile.

Agostino a questo proposito si trova davanti due obiezioni.

La prima è che si ritiene generalmente che quando altri parla si apprende cose ignote che esso dice. L'oggetto del suo discorso, sembrerebbe, non è nella nostra memoria ma entra a far parte dell'attività del nostro pensiero dal di fuori e precisamente dall'insegnamento altrui. Ma non è così in realtà. Colla parola altrui (segno e non altro come abbiamo veduto) non si fa altro che risvegliare immagini già esistenti nella memoria. Nè

---

(1) *De Trinitate*, l. XI, cap. VIII, 13.
(2) *Ivi*, cap. X, 17.
(3) *Ivi*, l. IX, cap. VI, 10.

io potrei comprendere chi mi parla di un monte o di una selva se non avessi mai veduto un monte o una selva, cioè se, mentre parla, ricordando non mi suscitassi dentro queste immagini, « nam neque colorem quem nunquam vidit, neque figuram corporis, nec sonum quem numquam audivit, nec saporem quem nunquam gustavit, nec odorem quem numquam olfecit, nec ullam contrectationem corporis quam numquam sensit, potest quisquam omnino cogitare » (1).

Ma, in secondo luogo, può esservi pensiero relativo alle cose che via via si percepiscono coi sensi? In altri termini può il senso essere materia di pensiero? Agostino risponde ribadendo la sua tesi che sfera del pensiero è la sola memoria. È nella memoria che si trascrivono i dati offerti dai sensi. La volontà opera il congiungimento tra il senso e la cosa sentita e opera la visione del senso. Poi la stessa volontà « adiungit.... memoriam sensui ». Infine « cogitantis aciem memoriae ». Perciò « sensus.... accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis » (2).

E Agostino dà di questo una prova. La volontà può distogliere dal senso la memoria (« memoriam... a sensu voluntas avertit ») allorchè è intenta ad altro, come quando siamo insieme ad uno che parla ma non ci facciamo attenzione. In questo caso il senso ode quello che l'altro dice, ma la memoria non registra. Ora queste cose non registrate nella memoria non si possono pensare. La memoria è dunque la condizione del pensiero.

(1) *De Trinitate,* l. XI, cap. VIII, 14.
(2) *Ivi.*

La visione del senso diviene realtà pensabile in quanto è depositata nella memoria. È soltanto in questo momento che la cosa sentita diviene « res nota », elemento cioè di conoscenza (1).

Così in confronto al dualismo aristotelico tra il pensiero pensante e il pensiero pensato si nota in Agostino e con risalto ben distinto un termine medio: l'amore che li congiunge, la volontà che è nel primo e dal primo crea il secondo. L'attivismo della dottrina plotiniana confluisce nella dottrina agostiniana ma si risolve in una chiarezza di analisi sino allora non raggiunta. Nell'amore, nella volontà è il termine medio che spiega nella vita dello spirito il passaggio dalla potenza all'atto. Interpretando Platone, che nel « Sofista » e nel « Filebo » aveva visto nel pensiero un procedimento dialettico e non un riposo ma un progresso, e nel « Menone » aveva dimostrato che conoscere è ricercare entro il proprio spirito nozioni di cose vere, Plotino aveva identificato ormai oggetto di ricerca e affermato il carattere volontaristico della conoscenza: « Καὶ γὰρ αὖ πόθος τις καὶ ἡ γνῶσις ἐστι καὶ οἷον ζητήσαντος εὕρεσις. La conoscenza è una specie di amore e una scoperta che mette fine a una ricerca » (2), e prima di questa è soltanto un desiderio di vedere e una visione indistinta (πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις) (3).

Così nell' Uno le cose sono indistinte (μὴ διακεκριμένα) e divengono distinte solo nel verbo, ragione attiva, (ἐνέργεια) come quello è δύναμις potenza (4).

---

(1) *De Trinitate,* l. XI, cap. VIII, 13 e segg.
(2) *Enneade* V, tr. III, 10.
(3) *Ivi,* n. 11.
(4) *Ivi,* n. 15.

E già per Plotino il desiderio o amore o volontà genera il pensiero nella sua ricerca del Bene (1). La volontà è essenzialmente utilitaria. Essa mette in moto l'essere perchè ha dentro di sè il fine di questa ricerca del bene che l' ha generata e che la muove attirandola a sè.

Così in Agostino la volontà è la energia spirituale da cui sorge il pensiero nella sua ricerca continua del Bene.

Ma questa volontà non è un semplice moto dell'anima. La sua attività è sintetizzante, organizzatrice delle immagini. « Contuitus cogitantis » è più volte chiamata da Agostino questa sintesi dove spunta il pensiero e « contueri » è il verbo che esso usa per designare questa sintesi con cui le immagini giacenti nella memoria vengono portate alla luce e unificate « uno adspectu », in un'unica visione (2). Ma mentre sia nell'uomo che nelle bestie l'« acies animi » ugualmente « formatur ex memoria » in quanto anche le bestie si conducono in base alle affezioni della loro memoria, invece nell'uomo l'anima è « mens » in cui è consustanziato in connubio indissolubile « l'intellectus » e « l'appetitus rationalis » (3). Quest'intelletto è l'attitudine della mente ad essere formata secondo le « rationes incorporales et sempiternas » ed appunto perciò la mente è l'essenza dell'animo razionale e perciò è al tempo stesso « ratio ». Ma occorre ben delimitare in rapporto alla volontà questi concetti di « intellectus » e di « ratio ».

Se i sensi, le immagini e tutta la vita dell'uomo este-

---

(1) *Enneade* V, tr. VI, 5.
(2) *De Trinitate*, l. XI, cap. VIII, 13 e segg.
(3) *Ivi*, l. XII, cap. III,

riore ha come scopo l'azione, scopo della vita della mente è la contemplazione della verità. Ed appunto perchè è la mente la naturale guida della volontà, l'azione dell'uomo ha un criterio di valutazione rispetto al suo fine. Questo criterio è la rationalità di essa; è nella mente la sede della verità, è questo il punto in cui l'anima umana si incontra colla luce divina che la rende luminosa della sua luce.

Parlando della verità abbiamo potuto toccare questi concetti. Ma ora dobbiamo precisarli.

L'intelletto rappresenta il principio di recezione inerente alla mente umana. Nel libro II del « De Ordine » l'intelletto si presenta come il principio della comprensione, è esso solo che rende possibile il comprendere (« eo solo posse comprehendi ») (1). In esso tutte le cose sono abbracciate e queste cose esso diviene (« in quo universa sunt, vel ipse potius universa ») (2). Esso è l'occhio dell'anima, l'occhio vero, in cui non c'è errore, perchè è la diretta visione della realtà spogliata dagli inganni dei sensi (« menti hoc est intelligere quod sensui videre » (3). E si distingue dalla « ratio » appunto perchè questa è qualcosa di più esteso. La « ratio » non è un principio speculativo semplicemente. Essa è la stessa mente in quanto si pone di fronte alla realtà pensabile. Essa è l'atto del « quaerere », l'atto del domandare. Se l'intelletto è l'occhio essa è l'atto del vedere: « adspectus animi », come si ripete più volte negli scritti agostiniani. Essa è « mentis motio ea quae discuntur distinguendi ac

(1) *De Ordine*, l. II, cap. II, 5.
(2) *Ivi*, cap. IX, 26.
(3) *Ivi*, cap. III, 10.

connectendi potens » (1), la quale, come abbiamo visto, non è altro che la luce della divina verità risplendente nell'uomo, giudice e misura della realtà che appunto per essa è e diviene razionale (« rationabile ») quando si tratta di cose fatte conformemente ai suoi principi (come i prodotti delle arti) o dette in conformità dei medesimi (la logica del discorso) (2). Essa è perciò una « vis » essenzialmente costruttiva il cui scopo è quello di ridurre ad unità, « ad unum quoddam simplex verum certumque », le cognizioni (3) mediante la doppia operazione del « discernere » e del « connettere », il che è quanto dire distinguere l'uno dal non uno (« quod aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est quam putatur ») o ridurre la molteplicità all'unità (« ut unum fiat quantum potest ») (4).

Nei « Soliloqui » questa distinzione tra intelletto e ragione è ugualmente rimarcata in quanto l'intelletto è ciò per cui si comprende (« comprehendi ») le cose che poi vengono affidate alla memoria (5). Esso è l'organo della percezione che appunto ha due forme: percezione sensibile (« sensu » o « sensibus ») e percezione intellettuale (« intellectu ») con la prima delle quali si scopre l'apparenza corporea delle cose, con la seconda l'essere di esse, la loro realtà ideale. Ad esempio, se vedo un amico, soltanto la sua materialità mi è resa nota dai sensi, ma il fatto della sua personalità mi è resa nota dall'intelletto (« intellectu assequi »). Così le verità geo-

(1) *De Ordine*, cap. XI, 30.
(2) *Ivi*.
(3) *Ivi*, cap. XVI, 44.
(4) *Ivi*, cap. XVIII, 48.
(5) *Sol.*, l. I, cap. IV, 9.

metriche non sono i sensi a rivelarcele ma il solo intelletto (1).

Lo intelletto è perciò « visio », l'atto con cui la realtà intelligibile si rappresenta allo spirito: « ipsa autem visio intellectum est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ipso sensu constat, atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest » (2). L'atto del vedere è invece la « ratio » definita anche qui « adspectus animi » la quale non è perfetta se non è tale che ad essa segua le « visio » cioè lo stesso intelletto. L'intelletto è perciò il momento della comprensione come la ragione è il momento della ricerca.

Questo concetto apparisce diversamente esposto nel « De Immortalitate animae » dove la « ratio » è ugualmente « adspectus animi » e con cui si afferra le cose che « aut sensu aut intellectu capimus » le prime delle quali sono sentite come esterne al soggetto, le seconde come interiori a lui e sottratte ad ogni contingenza spaziale (3.

Nel « Liber de Quantitate animae » si distingue la « ratio » dalla « ratiocinatio » (4). La prima consiste in ciò che da cose cognite (« aliquid cognitum ») si tende a cose incognite («quod innitens ad incognitum duceret »). La « ratio » presuppone perciò una « scientia » di cui si serve di base per « quaerere », per ricercare ciò che ancora non apparisce come cognito. Ma questo « quaerere » più propriamente si chiama « ratiocinatio ». La prima

---

(1) *Sol.*, l. I, cap. III e IV, 8, 9, 10.
(2) *Ivi*, cap. VI, 13.
(3) *De immortalitate animae*, cap. VI, 10.
(4) *Liber de quantitate animae*, cap. XXVI, 49 e segg.

è « mentis adspectu », la seconda « rationis inquisitio id est per ea quae adspicienda sunt motio ». In tal modo la prima è necessaria « ad videndum », la seconda « ad quaerendum ». Si ha così nella mente: 1) una « ratio » ossia « adspectus » o sguardo della mente che può o non può vedere; 2) una « motio » di questa « ratio » consistente in un condurre « la ratio » sulle percezioni; 3) la « scientia » o « visio », principio e termine di questa operazione. In questo scritto parrebbe dunque che il concetto della « ratio » si identifichi con quello che in altri scritti esaminati abbiamo visto essere il concetto dell'intelletto. Essa è l'occhio della mente cioè l'attitudine che la mente ha di vedere. Ma non è « visio » o « scientia » che allorquando vede. Nel caso diverso è « inscitia », ignoranza.

Nel « De Libero Arbitrio » al libro II la ragione è superiore al senso perchè può « discernere ab invicem et definitionibus terminare » non solo i dati dei sensi ma i sensi stessi col giudizio, « dijudicat » intorno ad essi. In questo scritto il concetto di intelletto non è distinto da quello di ragione. La « ratio » intuisce, (« intuetur »). È essa che « comprehendit », è in essa e solo per essa che si manifesta la « scientia » anche al di là dei dati dei sensi. È ad essa che appartiene la percezione delle eterne regole di verità, a lei superiori, in collaborazione e a contatto delle quali le è possibile il giudizio, allo stesso modo che il senso ha la percezione delle forme corporee. Ma essa è subordinata alla volontà. Essa è usata dalla volontà in varia maniera. Essa è vera ragione « recta ratio » solo quando aderisce all'eterne verità che splendono in lei, solo quando e in quanto non è distornata da

questa contemplazione per contemplare con amore le inferiori bellezze.

Riprende più tardi ad esser chiara la distinzione tra « ratio » e « intellectus ». L'intelletto torna ad apparire come il principio percipiente, l'organo di quella superiore e vera forma di percezione che è l'intuizione della verità.

Così nel « De Moribus Manichaeorum » si legge che la ragione convince, insegna, l'intelletto non fa che osservare: « Docet enim ratio.... esposita omnium intellectui » (1). L'intelletto è dunque la percezione nella sua forma più alta, la percezione della realtà intelligibile.

Con evidenza questa distinzione tra « ratio » e « intellectus » si dimostra nel « De Vera Religione » dove la ragione è figurata come attività ricercante che conduce alla comprensione, cioè all'intelletto: « Ratio ad intellectum cognitionemque perducit » (2). L'intelletto non è perciò la stessa cosa che la ragione se questa conduce a lui, ma questa è l'atto con cui lo spirito si porta sulla realtà, e quello è l'intellezione che ne scaturisce oppure l'attitudine a questa intellezione. Ma insieme alla intellezione scaturisce dalla ragione anche il giudizio. La ragione « iudicat », il raziocinante « iudicat » non solo nelle cose sensibili, ma sul valore dei sensi come quando davanti al remo immerso nell'acqua che sembra spezzato, deve stabilire la verità di fronte alla deviazione del senso (3).

È nel « De Vera Religione » che la « ratio » si iden-

---

(1) *De Moribus manichaeorum*, l. II, cap. XI.
(2) *De Vera Religione*, cap. XXIV, 45.
(3) *Ivi*, cap. XXVIII, 51.

tifica con l'atto del giudicare in quanto si pone a contatto con quella incommutabile legge che è la verità con la quale l'uomo spirituale si immedesima (« lex ipsa etiam ipse fit » (1), e secondo cui giudica (« secundum quam iudicat »), (2) essendo quella la legge che regola ogni arte ed è legge regolante ogni umana legge. Ma se la ragione cerca questa verità, è l'intelletto che la contempla (« intellectu contemplor ») in modo da distinguerla da ciò che è il prodotto della fantasia, (3) il che costituisce appunto il giudizio che, come vedremo, è attribuzione di verità.

Nel « De Genesi ad litteram » al Libro XII è la natura spirituale dell'uomo che riceve la forma e in quanto tale è « intellectus ». Questa forma è « similitudo » delle cose pensate e ve ne ha di tre specie: una è quella che si forma allorchè nasce il contatto tra il senso e un corpo esterno; una seconda quando dalla memoria, dove queste « similitudines » sono riposte, vengono tirate fuori per formarne una visione nuova (« cum absentia corpora iam nota recogimus ut ex eis formetur quidam spiritalis adspectus »); una terza quando con l'arbitrio, cioè coll'opinare (« opinatione »), si pensano cose che non esistono o non si fanno.

Nel « De utilitate credendi » la « ratio » conduce all'« intelligere ». La « ratio » è l'atto da cui nasce la « scientia ». In questo trattato si pone la distinzione tra tre forme del pensiero tra loro finitime: « intelligere, credere, opinari », delle quali la intelligenza soltanto è

(1) *De Vera Religione,* cap. XXXI, 58.
(2) *Ivi.*
(3) *Ivi,* cap. XXXIV, 64.

la forma in cui l'atto razionale è perfetto. Lo è per accidente nella credenza che può e non può portare a « intelligere »; non lo è mai nella opinione: « quod intelligimus igitur debemus rationi, quod credimus auctoritati, quod opinamur errori » (1).

Nel « De Trinitate », come abbiamo veduto, il maggior rilievo è dato all'elemento volitivo. Ma nondimeno la natura tutta contemplativa dell'intelletto è posta in luce ben chiaramente. Esso è l'elemento formabile dell'animo umano. Come abbiamo visto, questo riceve vita dalle forme da cui via via è formato. La sua vita sono queste forme che via via riceve. Prima di questo non c'è nella mente che un moto, moto costituito dall'elemento volitivo, l'« acies mentis » che si getta or qua or là finchè « ad id quod scimus pervenit ac inde formatur » (2).

È la visione dell'intelletto che da forma all'intelletto come la visione sensibile dà forma al senso. La intuizione diretta o il materiale della memoria, anche esso termine di intuizione, costituiscono la forma che l'intelletto via via assume divenendo espressivo, divenendo « verbum » cioè intuizione e al tempo stesso espressione.

Così si ha quella distinzione di cui abbiamo già parlato tra « sapientia » cioè « cognitio intellectualis », cioè cognizione diretta dell'intelletto, e « scientia » o « cognitio rationalis » in cui l'intelletto, guidato dalla superiore luce, è portato sopra le realtà della memoria acquistando così cognizione delle cose temporali, della quale ha bisogno per le necessità dell'azione. Ora questa luce guidante l'intelletto e per la quale avviene la cono-

---

(1) *De utilitate credendi*, cap. XI.
(2) *De Trinitate*, l. XV, cap. XV, 25.

scenza, è costituita appunto dalle « intelligibiles incorporalesque rationes » (1), le norme eterne da cui esso riceve regola e misura (« ratio »). E allo stesso modo si ha nella mente umana un intelletto e un « appetitus rationalis » cioè una volontà la quale è capace appunto di agire in conformità di queste stesse « rationes » la cui intuizione appartiene all'intelletto ma che in essa divengono misura dell'azione (2). Ed è per questo che essa in quanto soggettiva tali « rationes » oggettive è « ratio » o attività dello spirito ricercante.

Quasi invariata rimane anche nelle opere successive questa concezione dell'intelletto e della ragione.

Nel « In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV » l'anima capace di ragionare (« capax rationis » (3)) ha in sè l'intelletto o mente. E « hoc ipsum animae, quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore » (4). Non altra parte dell'anima è illuminata da questa luce se non l'intelletto. L'intelletto è l'organo ricevente di questa luce superiore, della verità divina illuminatrice, della Sapienza eterna. Fuori dell'intelletto non vi è luce nell'anima come nella carne non vi è luce fuori dell'occhio. L'anima è volontà, passione, desiderio. Priva dell'intelletto essa non vede. Ragionando cerca ma trova solo se l'intelletto vede. Quindi questo è la sua guida come l'occhio è la guida del corpo. Perciò l'intelletto è il marito come l'anima è la moglie. Ma esso non vede se non è illuminato dalla luce superiore, se non è « imbu-

(1) *De Trinitate*, l. XII, cap. XIV.
(2) *Ivi*, cap. III.
(3) *In Johannis Ev. Tract.*, XV, 2.
(4) *Ivi*, 19.

tus » dell'« optima disciplina et doctrina sapientiae » (1) Ora coll'attività razionale l'anima usa dell'intelletto o si abbandona al senso, marito non legittimo ma adulterino.

Nel « De Civitate Dei » sembra che Agostino ugualmente distingua l'intelletto o luce della mente (« lux mentis ») dalla ragione la quale è ricerca come quello è visione. Basterebbe citare quanto è scritto nel cap. XVI del libro XI parlando appunto della « ratio cogitantis » della quale si dice che differisce dalla necessità di chi ha bisogno o dalla voluttà di chi desidera « cum.... ista quid verum luci mentis appareat.... exquirat ». La ragione è dunque ricerca. L'intelletto è invece la recezione della verità. Nel successivo cap. XXVII questo viene rappresentato come un senso interiore con cui apprendiamo il giusto e l'ingiusto, la bellezza e la mancanza di bellezza. Ed è qui che l'uomo ha l'intuizione della propria esistenza, della propria conoscenza, del proprio amore per la esistenza e la conoscenza. Ed è rettissimamente detto un senso (« rectissime dicitur sensus unde et sententia vocabulum accepit ») (2) perchè con esso avviene la percezione dell'anima relativamente alla realtà intelligibile come con gli altri sensi avviene la percezione della realtà sensibile.

Nella mente coesistono intelletto e ragione.

In conclusione crediamo di potere dedurre da questa sommaria esposizione che nel concetto di Agostino la « ratio » è un concetto esprimente l'attività dello spirito che procede alla ricerca della verità e si chiama così

---

(1) *In Johannis Ev. Tract.*, XV, 21.
(2) *De Civ. Dei*, l. XI, cap. III.

perchè essa è un'attività regolata da quelle « rationes » che sono i principi supremi dell'essere.

È dunque la soggettivazione di una realtà oggettiva. L'intelletto invece è il principio di intuizione di questa realtà ideale per cui lo spirito di fronte alle cose della natura ha il conoscimento di ciò che in esse è verità. Siamo così non molto lontani dalla concezione neoplatonica che considera la mente come principio immobile di contemplazione, che fa della mente la natura immobile di fronte alla natura mobile rappresentata dall'anima.

Ora la razionalità della mente umana sta in ciò che essa, come abbiamo veduto, sta a contatto con la luce divina. Intuendo essa la verità, giudica delle cose, cioè attribuisce loro verità. E poichè la verità nel senso agostiniano, è essere, unità, bene, bellezza, giustizia, il giudizio è attribuire queste cose a quelle che lo spirito ha attratto nel proprio seno dalla realtà esteriore. Affermare una cosa come esistente non è infatti attribuire l'essere a un fantasma dello spirito? La mente quindi giudica illuminata da questa luce, cioè partecipando in certo modo alla luce divina, secondo le interpretazioni date al pensiero agostiniano da S. Tommaso (1).

Niente perciò idee innate. L'uomo venendo al mondo non porta con sè la verità se anche questo hanno sostenuto varii interpreti. Si tratta, come giustamente scrive il Boyer (2) e come già aveva sostenuto Von Endert (3) solo di una collaborazione fra Dio e l'intelletto

---

(1) S. TOMMASO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, Qu. II e *De Spiritualibus Creaturis*, art. 10.

(2) C. BOYER, *L'idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1921, pag. 210 e segg.

(3) C. von ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristichen Zeit*, Freiburg, 1869, pag. 169.

umano, e in secondo luogo tra questo e i sensi dai quali vengono formate le immagini nelle quali appunto l'essere, l'unità, il bene, la bellezza, la giustizia, la verità insomma, vengono scoperte per intuizione intellettuale e di conseguenza ad esse attribuite col giudizio.

Ne deriva che, poichè la verità è questa luce che permette il giudizio, è solo aderendo a questa luce che la mente giudica con vero giudizio.

Ripetere quello che abbiamo detto parlando del concetto agostiniano di verità sarebbe superfluo. Giova soltanto ricordare la stretta vicinanza tra il pensiero agostinano e quello neoplatonico.

La ragione nel pensiero agostiniano o la volontà razionale (secondo il « De Trinitate ») ha la possibilità di aderire alle supreme regole di verità già ricordate, come nella dottrina di Plotino la ragione discorsiva (διάνοια) parte principale dell'anima può aderire all'intelligenza.

Così infatti Plotino: « Che cosa impedisce che l'intelligenza pura sia nella nostra anima? Nulla, noi diremo; ma occorre dire anche che essa è una parte dell'anima? No, essa non ne è una parte; essa è nostra senza dubbio, pure essendo differente dalla ragione discorsiva e sovrapponendosi a lei; così essa è nostra anche se non la mettiamo nel numero delle parti dell'anima. Essa è nostra e non è nostra. Ed è per questo che ci serviamo di lei e poi non ci serviamo di lei mentre sempre (ci serviamo) della ragione discorsiva. Ed è nostra quando ce ne serviamo, non è nostra quando non ce ne serviamo. E che cosa è il servirsene? È dunque divenire essa stessa, e parlare come essa e secondo di essa. Noi non siamo lei infatti; soltanto noi ci conformiamo ad

essa con la parte superiore della ragione discorsiva che ne riceve l'impronta. E sentiamo per mezzo dei sensi e siamo noi che sentiamo. È della stessa maniera dunque che noi ragioniamo (διανοούμεθα)?

Sì, siamo noi che ragioniamo e concepiamo quelle nozioni che sono incluse nel ragionamento. Queste nozioni siamo noi. Gli atti dell'intelligenza vengono di sopra come quelli della sensazione vengono di sotto. Quanto a noi, noi siamo la parte principale dell'anima, intermediaria tra due potenze, una inferiore e una superiore: inferiore la sensazione, superiore l'intelligenza. Ma la sensazione sembra pacifico che sia sempre nostra poichè sentiamo sempre. Ma l'intelligenza è oggetto di dubbio sia perchè non ci serviamo sempre di essa, sia perchè è separata; essa è separata poichè non è piegata verso di noi, ma noi piuttosto guardiamo in alto verso di lei. La sensazione è il nostro messaggero, quella è il nostro re» (1).

La evidente somiglianza tra questa dottrina plotoniana e quella di Agostino apparisce indiscutibile quando si pongono a paragone di questo passo delle «Enneadi» i numerosi passi in cui Agostino si esprime nella stessa maniera. Non è sapiente se non chi è «cohaerens Deo» cioè a quella legge di verità che lo illumina (2).

E sarà solo nell'amplesso della verità per la quale son vere le cose vere che l'uomo saprà che queste cose son vere (3). Nell'amore di questa Verità e soltanto

---

(1) *Enneade* V, tr. III, 2.
(2) *De Ordine*, l. II, cap. 11, 6.
(3) *Sol.*, l. II, cap. XV, 28.

in questo amore l'uomo vedrà la luce e per lui le tenebre non saranno.

Nel « De Libero Arbitrio » il contrasto tra le due vie della volontà è posto in termini netti: o la volontà umana si dirige verso la verità nella quale conosce e trova il sommo bene ad essa « adhaerens » come al Bene comune e immutabile o perde la propria libertà cadendo nell'oscurità del peccato. « Ratio aestimat luce veritatis, ut recto judicio subdat minora majoribus » (1).

E così nel « De Vera Religione » si porranno allo spirito umano due vie: o aderire alla Verità o aderire alla vanità.

Ma a che tornare su questi argomenti ormai da noi diffusamente trattati? Questi sono sintetizzati in quel passo del « De Trinitate » già da noi ricordato: « Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent cuius lucis capax eique congruens est creatus » (2). Al lume di questa luce si porta la mente sulle cose che sono rispecchiate nella sua memoria e che essa può giudicare e conoscere solo in base all'intuizione della verità eterna.

Come infatti sarebbe possibile (come fa rilevare P. Montanari (3) giudicare che una cosa esiste senza la intuizione dell'esistenza? E come valutarla e apprez-

---

(4) *De Libero Arbitrio*, l. III, cap. V, 17.
(1) *De Trinitate*, l. XII, cap. XV, 24.
(2) P. Montanari, *Saggio filosofico agostiniano*, Torino, 1913, pag. 95 e segg.

zarla senza la intuizione del valore cioè del Bene? È questa appunto la caratteristica della mente razionale. È la sua partecipazione continua alla realtà intelligibile che la rende capace del giudizio. La intuizione intellettuale è il primo passo della conoscenza. Da questo conoscenza per intuizione intellettuale la mente muove, spinta dalla volontà che cerca il proprio bene, alla ricerca razionale che condurrà alla « visio » cioè ad una intuizione, come vedremo, non ancora intuita. È questa la « cogitatio ».

Nei « Soliloqui », al libro II, si trova la storia di questo procedimento che da uan intuizione muove alla ricerca di una nuova intuizione. « R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio.... R. Cogitare te scis? A. Scio. R. Ergo verum est cogitare te? A. Verum. R. Immortalem te esse scis? A. Nescio ». Così si imposta la ricerca. E dall'intuizione data, quella dell'essere e del pensiero, si passa a ricercare se l'anima umana è immortale.

Questa ricerca è l'opera della « ratio », del pensiero ricercante. E portando, nello sforzo dialettico, il proprio pensiero su se stesso, Agostino giunge alla intuizione della verità come essenza immortale e immutabile e, per essa, in conseguenza di ciò, della immortalità dello stesso spirito umano che ne è capace.

Si porta così la mente sulle immagini delle cose esistenti nella memoria. E qui le sorgono innanzi forme svariate e innumerevoli. Perchè le similitudini delle cose che in quella sono riposte sono facili a essere trasformate, a cambiar di numero e di misura, a essere accoppiate e scoppiate e divise e moltiplicate. E in quella ricerca deve la ragione, in base alle regole di

verità che la illuminano, portare un giudizio. Sono vere queste immagini o sono prodotti della sua fantasia, cioè di questa facoltà di far tornare alla superficie della memoria le forme e combinarle in varia maniera? Ed è qui di nuovo l'intuizione intellettuale che entra in giuoco. È l'attribuzione dell'essere cioè della verità che costituisce la conclusione del giudizio.

Perchè se l'intelletto intuisce quelle immagini in quanto esistenti, cioè oggettivamente vere si ha il vero giudizio, quello che il « De Trinitate » chiama il « verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur » (1). Questa intellezione è dunque vera intellezione in quanto è reale, cioè in quanto ha « nihil de suo », ma sorge come intellezione di cose conosciute cioè come scoprimento e in quanto espressione e attribuzione di essere nelle cose. Intuizione-espressione la cui verità consiste in questo: nell'essere « simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius », nel fatto che è espressione di una cosa che si constata come reale, « eius rei quam videndo intus dicimus » (2).

E poichè l'intuizione obiettivandosi diviene « scientia » così questo « verbum » è « scientia de scientia » e « visio de visione » (3).

Qundi la falsità del pensiero stà nella mancanza di questo suo legame con la realtà. Per cui il pensiero è falso quando con esso si afferma cose che non si sanno se sono così in sè stesse come sono affermate; le quali

---

(1) *De Trinitate,* l. XV, cap. XII, 22.
(2) *Ivi,* cap. XIV, 23.
(3) *Ivi,* cap. XV, 24.

in tal caso « non in verbo nostro vera sunt, quia verbum verum non est, nisi quod de re quae scitur gignitur » (1).

La verità del pensiero, cioè il pensiero, consiste perciò in questo rapporto tra realtà e spirito pensante senza del quale sempre ci sarà la falsità anche se non ci sarà la menzogna (« non cum mentimur, sed cum fallimur »).

Esso è dunque vero soltanto quando è espressione di qualche cosa intuita attraverso la percezione interiore. Questo anche quando sembra che non si esprima in nulla, come nel caso del dubbio. Ma anche in questo caso una cosa si intuisce: « dubitare nos novimus ac per hoc cum hoc dicimus, verum verbum est, quoniam quod novimus dicimus ». Nè è « verbum » se non è formato colla cosa conosciuta, ma rimane un « quid » indeterminato per quanto formabile (2).

Questa dottrina della conoscenza come intuizione e scoprimento delle realtà e che nel « De Trinitate » trova la sua completa trattazione, è pacifica in tutto il sistema di Agostino il quale fino dai suoi primi scritti l'afferma in maniera ben chiara. La verità è percezione, conoscere è « perceptum habere » (3), e si dirà ad ogni passo che « intelligere » è « videre » (4) per cui non comprende chi non vede e cioè chi non crea un rapporto reale tra il proprio spirito e la cosa conosciuta, come in quella affermazione dei « Soliloqui » (5): « Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur, ut in oculis

---

(1) *De Trinitate, ivi.*
(2) *Ivi.*
(3) *Contra Academicos,* l. I, cap. VII, 19.
(4) *De Ordine,* l. II, cap. III, 10 e altrove.
(5) *Sol.,* l. I, cap. IV, 13.

videre quod dicitur ex ipso sensu constat sensibili, quorum detracto quolibet videri nihil potest », fino alle « Ritrattazioni » dove la verità è la scintilla luminosa che nasce dall'incontro tra soggetto e oggetto e la mente è cosiffatta che guardando le cose « in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat ». (1).

Ora la elaborazione razionale della realtà consiste in ciò che la mente pensando approva o disapprova le cose pensate: « vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convincimur » (2). È questo approvare o respingere che costituisce il pensiero che, o aderendo alle verità si afferma sulla verità, oppure, non aderendo alla verità, si afferma su ciò che costituisce per lui apparenza di piacere.

La volontà dunque come abbiamo visto è il movente del pensiero il quale approvando o disapprovando le cose pensate fa ciò non per altro che per amore o della verità o della sensualità senza verità.

« Mentis affectus » è perciò la ricerca della verità che Agostino rappresenta spesso con immagini sensuali come nei « Soliloqui » dove la paragona a una bella donna che si dona solo a chi ardentemente l'ama (3) e nel « De Vera Religione » dove è raffigurata come l'abitatrice interna che lo spirito cerca per goderne con voluttà spirituale (4).

E il « verbum », espressione dello spirito umano, pensiero in atto, è il frutto di un concepimento in

---

(1) *Retract.*, l. I, cap. VIII, 2.
(2) *De Trinitate*, l. IX, cap. VI, 10.
(3) *Sol.*, l. I, cap. XIII, 22.
(4) *De Vera Religione*, cap. XXXIX, 17.

amore, « amore concipitur, sive creatura sive Creatoris, id est, aut cupiditate aut caritate » (1).

Questo risalto particolare dato alla volontà o amore nel sistema conoscitivo, caratteristica della concezione filosofica cristiana, sebbene in parte accennata dai neoplatonici, che rimasero tuttavia chiusi ed avviluppati nella tradizione dell'intellettualismo ellenico, è quello che fa di Agostino colui che ha dato veste e sistema filosofico a quel concetto paolino dell' ἀγάπη contrapposto da G. Gentile alla γνῶσις dei greci (2).

Preme a questo punto rilevare che nel concetto di Agostino la volontà è un qualche cosa di più completo di quel concetto di essa che ha dominato nella filosofia tradizionale. Volontà e sentimento sono per lui una cosa sola. Essi sono l'attività pratica dello spirito in genere. Espressamente Agostino afferma questo nel « De Civitate » in cui considera i sentimenti come atteggiamenti della volontà (3). È la volontà che assentendo o non assentendo, piegandosi verso le cose o rifuggendo dalle cose si identifica con le varie forme del sentimento.

È questo piegare della volontà verso le cose che determina la paura o la tristezza. Si desidera perchè si vuole. Si gioisce perchè si ha ciò che si vuole e si vuol tenere ciò che si ha. Si ha paura di ciò che non si vuole. E si ha dolore o tristezza quando si ha ciò che non si vuole. Così la volontà di per sè astratta si con-

---

(1) *De Trinitate*, l. IX, cap. VII, 12.
(2) GENTILE, *Sistema di Logica*, vol. I, Bari, 1922, pag. 38.
(3) *De Civ. Dei*, l. XIV, cap. VI.

creta, si muta in quei sentimenti come l'intelletto riceve forma dalle cose pensate.

Ed è così che le quattro passioni dell'anima: « cupiditas, laetitia, metus, tristitia » (1) non sono altro che la volontà o amore nei suoi atteggiamenti di fronte alla realtà cioè la volontà in atto o l'azione.

Perciò azione è passione. Lo spirito agisce e opera in quanto si sottopone ad una forma, in quanto si sobbarca all'opposizione della realtà di cui fa sostanza propria trasformandola in desiderio, o gioia, paura o dolore, cercandola o fuggendola, tenendola o divincolandosi nella sua stretta. Attività e passività non sono distinte nella vita dello spirito che, in quanto non rimane chiuso in sè stesso, in quanto diviene concreto, se agisce, subisce, patisce la realtà che lo circonda e che gli dà la forma di cui esso ha bisogno per essere la sua forma che è la vita, sia questa gioia o dolore.

E quindi il pensiero in quanto è volontà che cerca una forma è azione ed è passione. Il pensiero è l'atto della volontà che chiede la « visio » perchè cerca il Bene. E ogni visione è per lei gioia o tristezza a seconda che, raggiunta, dimostra di avere in sè il vestigio del Bene o di esserne priva. Ed è oggetto di desiderio o di timore a seconda che essa si presenta come idonea al raggiungimento di un bene o come ostacolo al raggiungimento di esso. Non c'è pensiero che al tempo stesso non sia desiderio, o gioia o timore o dolore.

Plotino già aveva detto che azione è passione. L'azio-

---

(1) *Conf.*, l. X, cap. XIV, 22. È la classifica che Platone fa nel *Teeteto*, 156 b.

ne è determinata dal sortilegio, cioè dall'incantamento che la natura esercita sull'anima. Infatti ogni essere che è in rapporto con un altro è incantato, cioè subisce l'attrazione di quello: «πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου. Tutto ciò che è mosso verso una cosa è ammaliato da quella cosa» (1). È la magìa della natura (τῆς φύσεως γοήτεια) che costituisce il legame degli eventi umani, delle azioni degli uomini, mosse dalla simpatia. È l'irrazionale (τὸ ἄλογον) che dà le premesse alla azione (2). Ma per Plotino la contemplazione (θεωρία) sfugge alla magìa della natura. L'intelligenza è immobile. Il pensiero che guarda la verità è liberato da ogni affezione, da ogni sortilegio (3). Per Agostino invece anche la contemplazione è mossa da volontà e amore.

Essa è «caritas» quando l'animo umano si rivolge alla verità che è il Dio che lo vuole tenere a sè. Allora essa è la cosa luminosa che ama la luce; che cerca la sua luce e gode la sua luce. Non c'è nulla di immobile nel pensiero di Agostino. C'è solo il Creatore che cerca la creatura o questa che cerca il suo Creatore o il suo amore rivolge ad altro oggetto. Ma per Agostino la volontà essendo libera solo in quanto è liberata, solo in tal caso essa si dice vera volontà e cioè solo in quanto essa cerca e sta nella verità (4). Nel caso contrario essa è «cupiditas» cioè moto dell'arbitrio umano verso le cose caduche che l'attirano a sè quando la verità non opera più in lei e di cui diviene serva fino a che non è liberata.

---

(1) *Enneade* IV, tr. IV, 43.
(2) *Ivi*, n. 44.
(3) *Ivi*.
(4) *Retract.*, l. I, cap. XV, 4.

Solo nel primo caso essa è « motus animi cogente nullo » secondo la definizione della volontà che, come abbiamo visto, Giuliano di Eclani rinfaccerà ad Agostino accusandolo di contradizione e a cui questi replicherà dicendo che quella è la volontà in quanto non è asservita (quella di Adamo prima del peccato primo), o in quanto è liberata.

È nella « cupiditas » che sta l'elemento sostanziale del peccato. Il peccato è appunto la condizione di chi si rivolge con amore alle cose mutevoli anzichè alla verità. Le azioni umane trovano la loro valutazione morale non nella loro forma esteriore, ma in questo contenuto di « caritas » o di « cupiditas » per cui uno stesso fatto può in un tempo essere considerato perfettamente ammissibile, in altro tempo riprovevole, come si è visto a proposito di fatti, oggi condannabili, dalla Scrittura attribuiti ai Patriarchi.

Nel « De Libero Arbitrio » (1) Agostino tratta diffusamente la sua tesi del peccato come « cupiditas ». Questa trattazione nel suo sviluppo non si ferma soltanto a trattare del concetto di peccato di fronte alla sola legge morale ma viene a trattare in modo speciale di quello che è il delitto nella società umana, esponendo così la sua opinione su questo argomento di natura giuridica, ponendosi non solo la domanda: che cosa è il delitto? ma anche l'altra: perchè si punisce il delitto?

Vedremo in altra parte di questo scritto lo svolgimento di questa trattazione la cui conclusione è che, nonostante le apparenti varianti che questo principio fondamentale può trovare nelle necessità della vita so-

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. 1.

ciale, il fondamento del peccato o del delitto, che sono la stessa cosa e cioè il male morale (considerato nel secondo caso in rapporto alle leggi umane come nel primo in riferimento alla legge divina), sta nella « cupiditas » cioè nell'allontanamento della volontà dalla verità per altro amore allorchè « ad proprium convertitur » cioè allo egoismo e alla superbia o « ad exterius » cioè a cose altrui che non lo riguardano (la curiosità) oppure « ad inferius » amando le cose del corpo (1).

Agostino pone quindi alla base della sua dottrina etica il principio che il male non è nell'intelletto ma nella volontà. Coloro che hanno posto come pacifico il carattere intellettualistico della filosofia di S. Agostino dovrebbero invece riflettere a questo aspetto fondamentale del suo pensiero che è appunto l'opposto dell'intellettualismo.

Agostino pone nella volontà il bene e il male e non solo dando a questi due termini lo stretto significato di riferimento alla morale ma nel più vasto senso, cioè nello stesso senso di verità o errore.

Agostino comprende che non vi può essere libertà nell'intellettualismo perchè l'intelletto è condizionato dalla realtà.

Esso come occhio dell'anima vede ciò che ha davanti. Quindi non è causa di ciò che percepisce. Non è perciò libero. (« Non enim cuiquam in potestate est quid veniat in mentem ») (2). Nettamente è questo affermato nel « De utilitate credendi » dove al cap. XI il campo della morale è completamente portato sul terreno della volontà:

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. II, cap. XIX, 53.
(2) *De Ordine*, l. 1, cap. V, 14.

« Non enim si quis intelligat quomodo possit inimicus sine suo periculo occidi, intelligentia ipsa, ac non cupipidate reus est, quae si absit, quid innocentius dici potest? »

Ed è soltanto a causa di quella dottrina volontaristica dell'errore, che dovremo dettagliatamente prendere in esame, che viene considerata peccato l'opinione allorchè « vel de Deo indignum aliquid creditur, vel de homine facile creditur ».

Nel pensiero giudeo-cristiano questa posizione volontaristica dello spirito umano era stato motivo dominante fino dalle antiche affermazioni del Vecchio Testamento che Dio pesa e valuta i cuori degli uomini ed i pensieri dell'uomo in quanto provengono dal cuore. È nel cuore dell'uomo, cioè nella sua natura affettiva che si manifesta il suo orientamento non solo passionale ma anche ideologico. Gesù cerca i puri di cuore cioè coloro che non hanno altro amore che quello per la verità e non hanno altra sete che per la giustizia. Ed il delitto di opinione trova così la sua giustificazione in questa posizione tutta volontaristica del pensiero cristiano che in Agostino trova il suo massimo sistematizzatore.

Il carattere volontaristico della dottrina agostiniana apparirà massimamente nella sua dottrina dell'errore il quale sarà considerato come voluto e perciò in certo modo libero.

Nella filosofia antica è difficile cercare una più decisa affermazione della dignità umana di quello che non sia la teoria dell'errore in S. Agostino.

Pensare abbiamo visto è approvare o riprovare a seguito di una ricerca.

Fino dai libri « Contra Academicos » l'uomo è rappresentato come l'« inquisitor veritatis » (1) il quale cercando la vita beata cerca implicitamente la verità. Il momento teoretico si presenta così come l'immancabile presupposto di quello pratico ma ugualmente quello pratico lo è di quello teoretico.

Dalla dottrina accademica che combatte Agostino prendo questo spunto della sua teoria, in quanto per gli accademici sapiente è colui che va alla ricerca della verità col più perfetto metodo d'indagine, colui che « perfecte quaerit ».

E l'errore consiste in una « approbatio » ovvero in una « assentio » cioè in un atto di volontà con cui si accetta il falso per vero (« falsum pro vero ») (2). Fin qui Agostino è d'accordo con gli accademici.

Senonchè quello di Agostino è sistema essenzialmente volontaristico per cui questa « approbatio » o « assentio » viene da lui inquadrata nella ricerca della verità e l'errore considerato come un accidente di questa ricerca.

Trigezio perciò lo definisce « semper quarere et nunquam invenire ». Cercare la verità e rimanere chiuso nel turbine delle ipotesi vaganti nell'animo è l'errore secondo il concetto a cui Agostino accede fino dai « Contra Accademicos ». Colla formula che errare è « assentire rebus incertis » gli accademici, per i quali il movente della loro speculazione filosofica, che si chiude nello scetticismo, fu l'ossessione dell'errore, si accostarono notevolmente a questa concezione volontaristica

---

(1) *Contra Academicos,* l. 1, cap. IX, 24.
(2) *Ivi,* cap. IV, 11.

dell'errore ma non però la affermarono come appunto l'afferma Agostino. Anzi nonostante che Licenzio, che è l'espositore del loro pensiero, affermi che « error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio, in quam nullo pacto incidit qui veritatem appetendam semper existimat » (1), portando quasi a concludere nel senso da noi già riferito che l'errore sia non altro che un accidente della ricerca della verità, lo stesso Licenzio poi prende a combattere la definizione di Trigezio sostenendo non essere vero che l'errore è « semper quaerere et numquam invenire ».

E fa dei casi: 1. Se alcuno pure non cercando nulla, domandato se è giorno o notte, pensi e dica senza riflettere che è notte quando invece è giorno erra pure senza avere ricercato la verità. - 2. Se uno viaggia per Alessandria seguendo una via giusta, ma muore per la strada, esso non ha errato, pure non avendo raggiunto ciò che cercava. - 3. I fanciulli non ancora cercano la verità e tuttavia possono essere in errore (2). Quindi l'errore nel concetto degli accademici ha un fondamento esteriore nel fatto che la percezione non è idonea a rappresentare la verità.

Di qui derivano i loro due principî fondamentali: « Nihil posse percipi » e « Nulli rei debere assentiri » (3).

La prima tesi è il fondamento della seconda. La fallacia della percezione porta di conseguenza la fallacia dell'assenso. Ma se per gli accademici motivo del filosofare fu l'ossessione dell'errore, per Agostino è la ri-

---

(1) *Contra Academicos, ivi.*
(2) *Ivi.*
(3) *Ivi,* l. III, cap. X, 22.

cerca della verità. Se il loro sistema è fondato sul timore che « possunt percipi et falsa », (1) per Agostino invece la filosofia consiste appunto nello sforzo dello spirito per giungere alla percezione della verità.

Percezione che è conoscenza. Conoscenza si ha solo della verità. Ma va ricercata e raggiunta. Il pensiero è ricerca.

Occorre dunque cercare, cercare sempre finchè lo spirito ricercante non arrivi a quel punto in cui gli apparisca quella cosa che, secondo la definizione di Zenone, non ha in sè alcuna traccia (« signum ») di falsità.

La teoria di Plotino che il pensiero è ricerca e la conoscenza è una scoperta che mette fine ad una ricerca (2) torna qui ben a proposito.

Chè se lo spirito anzichè spingerci fino alla verità si ferma all'opinione cioè a ciò che apparisce all'esperienza sensibile, allora esso erra: « Is enim errat, qui quod sibi videtur temere probat » (3). L'errore perciò si manifesta in una prematura affermazione dello spirito che si posa su una immagine dando alla stessa l'attributo di verità senza avere accertato se tale attributo realmente le conviene.

È affidarsi all'opinione senza cercare la scienza. Affermare l'opinione come scienza, cioè affermare di sapere ciò che non si sa, ecco l'errore.

Il criterio accademico di affidarsi alle probabilità è per Agostino proprio il più grande errore. Affermare una cosa come probabile quando non si sa è cosa peggiore che affidarsi alla sorte nella forma più ovvia senza

---

(1) *Contra Academicos,* l. III, cap. IX, 21.

(2) *Enneade,* V, tr. III, 10.

(3) *Contra Academicos,* l. III, cap. IX, 21.

pregiudicare la serietà nella ricerca. Agostino questo spiega con l'apologo dei due viandanti dei quali uno credulo e uno diffidente (1). Giunti a un bivio il primo trova un pastore e gli domanda la strada per andare in un certo posto. Questi gliela indica ed esso arriva. L'altro non si fida e beffeggiandolo lo lascia partire. Ma poi esso comincia a vedere che non è stato bene essersi fermato al bivio. Ed ecco che giunge un cavaliere. Esso domanda a lui la strada. Questi lo inganna, ma esso gli crede perchè per lui era più probabile che fosse vera l'indicazione del cavaliere anzichè quella del pastore. Così esso erra e l'altro no.

Ma con questo apologo Agostino vuol dimostrare la tesi: « non enim solum puto eum errare qui falsam viam sequitur, sed etiam eum qui veram non sequitur ». Non è solo colui che è credulo che è soggetto all'errore, ma anche e in forma più grave colui che « in bivio figitur ». Chi si ferma nel bivio non arriva alla verità, rimane per la via, rimane errante. Più lodevole di lui perciò è chi per amore della verità affronta il rischio dell'errore.

La via deve essere tentata poichè chi la tenta potrà accorgersi, anzi si accorgerà, se non si ferma prima del tempo, se la sua via è giusta e potrà tornare indietro e scegliere la via vera.

Nell'uno e nell'altro caso c'è l'errore come atto logico. Ma dal punto di vista pratico, cioè della morale, cioè dei « facta hominum et mores », il secondo è riprovevole, il primo è scusabile e, forse, il credulo ma

(1) *Contra Academicos*, l. III, cap. XV, 34.

sincero ricercante non è in peccato: «Certe enim non fortasse omnis qui errat peccat» (1).

Con quel «fortasse» Agostino non si pronuncia a favore dell'errore di buona fede, ma in certo modo dal punto di vista della morale, cioè del costume, si mostra indulgente. L'errore così non è altro che una «temeraria consensio» (2) una affermazione della volontà che incautamente si ferma prima del tempo e dice: sono arrivata; oppure senza esserne ancora sicura dice: questa è la strada che mi conduce.

L'errore ha poi, in quanto si realizza in un atto della volontà, un precedente gnoseologico che lo condiziona. Il falso condiziona l'errore. Resta quindi a vedere che cosa è il falso.

Agostino accetta la dottrina platonica del duplice mondo: un mondo intelligibile o mondo della verità, il mondo della intuizione pura in cui non vi è errore; un altro mondo, quello del sensibile, fatto ad immagine del primo (che nella creazione ha servito da modello) è perciò mondo del verosimile (3).

Il senso, la cui attività è limitata solo al secondo, non conosce quindi la verità. Esso quindi offre allo spirito la pura rappresentazione, scevra di ogni elemento critico, dando così luogo non alla scienza ma alla opinione.

Nel mondo sensibile la verità perciò si nasconde. Non è possibile afferrarla coi sensi. Ad essi apparisce la verità come il Proteo multiforme (4) il quale as-

(1) *Contra Academicos*, l. III, cap. XV, 34.
(2) *Ivi.*
(3) *Ivi*, cap. XVII, 37.
(4) *Ivi*, cap. V e VI, 11 e segg.

sumendo sempre immagini diverse continuamente sfugge a chi la ricerca. Tale è la verità nel mondo della natura, la quale non può essere presa « nisi indice alicuiusmodi numine » cioè dall'intelletto puro per luce e grazia divina. Falso è perciò tutto ciò che in questo mondo della natura cerca di assomigliarsi a ciò che è vero. Falsa realtà è quella che assume delle forme che, prese in sè stesse, non giudicate col criterio della verità, portano lo spirito che ad esse si affida ad affermare come essere ciò che è non essere.

Nel libro II dei « Soliloqui » Agostino svolge la teoria dell'errore dal suo punto di vista obiettivo cioè come falsità. Che cosa è il « falsum »?

Ecco il problema diffusamente svolto in questa trattazione.

Nel colloquio interiore tra Agostino e la propria ragione varie definizioni sono prese in esame per spiegare il falso.

La prima è che la falsità sta nell'opinione e cioè nel senso. Ci sono infatti delle cose che si presentano diversamente da come sono.

E il falso sarebbe appunto « quod aliter sese habet quam videtur ».

Ed inversamente il vero è « quod ita est ut videtur ». L'anima cade perciò in errore quando consente (« assentitur », « consentit ») a questo inganno dei sensi.

Ma la Ragione espone le gravi obiezioni che si possono fare a questa tesi basantesi su un relativismo che potrebbe portare a conclusioni assurde.

Se vero è ciò che è in sè come sembra e falso ciò che non è come sembra vuol dire che la falsità e la verità non esisterebbero più sparito il soggetto a cui sembrano.

E inoltre una cosa potrebbe essere al tempo stesso vera o falsa come se uno dicesse che questa pietra è pietra e un altro dicesse che questa pietra è legno. Quindi la definizione della falsità va posta su un fondamento di maggiore obiettività (1).

La seconda definizione è che, come è vero ciò che è, è falso ciò che non è.

Ma allora tutto sarebbe vero perchè ciò che non è non è nè vero nè falso in quanto non è. Tutto ciò che è appunto perche è, è vero. Quindi la falsità non esisterebbe. Occorre quindi che sia tentata un'altra via.

Altra definizione: falso è ciò che è simile al vero senza essere vero. Molti casi adduce Agostino a questo proposito: le visioni dei sogni, un albero pitturato, il movimento delle torri, il remo spezzato, i gemelli, le uova, i sigilli.

E distingue le forme della somiglianza che si verifica in due casi: fra cose uguali (i due gemelli, le impressioni dell'anello) e tra cose superiori e inferiori.

In questo secondo caso il fenomeno si può verificare « in eo quod anima patitur » oppure in « iis rebus quae videntur ».

Quanto alla somiglianza che si verifica « in eo quod anima patitur » si hanno due sottospecie: ciò che essa « in sensu patitur » (il moto delle torri visto dal navigante) oppure « apud se ipsam et eo quod accepit a sensibus » (le visioni dei sognanti e dei folli).

Quanto alla somiglianza che si verifica « in iis rebus quae videntur » vi sono due sottospecie, le cose che

(1) *Sol.*, l. II, cap. III-V, 3 e segg.

« a natura.... finguntur » e quelle che « animantibus.... finguntur ». E la prima sottospecie ha a sua volta due sottospecie poichè la natura imita « giguendo » (quando si hanno le somiglianze come tra padre e figlio) e « resultando » (come avviene nelle immagini dello specchio e nelle ombre prodotte dai corpi).

Le cose che « animantibus finguntur » sono le pitture e simili finzioni come pure ciò che fanno apparire i demoni.

Questi però sono gli inganni della vista, ma ogni senso ha i suoi inganni. Si inganna l'udito tra una voce e l'altra, l'odorato tra il profumo di due gigli diversi, il gusto tra il miele di diversi alveari, il tatto tra le piume di due uccelli (1). Sembrerebbe dunque che la madre dell'errore fosse la somiglianza.

Ma questa definizione non è esatta perchè se il falso non dissomigliasse in qualche cosa da ciò che è vero sarebbe vero. Differirà percio il falso dal vero non in quanto è simile ma in quanto è dissimile (2) e allora siamo da capo alla ricerca.

Sarebbe allora la dissomiglianza la madre delle falsità poichè le cose ingannano in quanto sono differenti. Ma allora tutte le cose sarebbero false poichè tra esse c'è sempre la dissomiglianza (3).

Non rimane perciò che una risoluzione, « quod falsum jure dicatur nisi quod aut se fingit et non est, aut omnino esse tendit et non est » (4). Falso è ciò che conduce in inganno. Il falso ha perciò due forme di mani-

---

(1) *Sol.*, l. II, cap. VI-VII, 9 e segg.
(2) *Ivi.*
(3) *Ivi*, cap. VIII, 15.
(4) *Ivi*, cap. IX, 17.

festazione: il « fallax » e il « mendax ». La prima cerca sempre di trarre in inganno. Non così la seconda che può avere anche scopi non disapprovabili come le menzogne delle poesie e delle commedie il cui scopo non è quello di ingannare ma di divertire. In questo caso la menzogna non coincide colla falsità, la quale invece si trova interamente nel « fallax », in ciò che cerca di essere ciò che non è: « quod esse aliquid tendit et non est ». Perciò è altra cosa il falso, altra cosa il non vero. Falso è soltanto ciò che aspira ad essere ciò che non è. Ma una stessa cosa può essere al tempo stesso vera e falsa, come l'attore che può essere un falso Priamo pur essendo un vero attore. Ciò che è vero da un punto di vista è falso da un altro punto di vista (1). In sostanza si torna al concetto della relatività. Il mondo della realtà sensibile è il mondo del « videtur », è il mondo della opinione.

A. Guzzo riavvicina questo secondo libro al « Teeteto » (2). In realtà qui strettamente legata è la dottrina agostiniana a quella di Platone. Il mondo sensibile, mondo delle apparenze è il mondo del relativo. Questo così in Platone come in S. Agostino. Non è in questo mondo la sede della verità la quale è la luce dello spirito, è Dio stesso.

Si ritorna così dal secondo libro dei « Soliloqui » al primo in cui il Dio-Verità è posto come principio di ogni conoscenza, e fuori di lui non c'è che il nulla, cioè l'apparenza vuota. Errore è qui mancanza di luce, è la tenebra in cui si avvolge l'uomo che sfugge la luce e a

---

(1) *Sol.*, l. II, cap. IX-X, 16 e segg.
(2) A. Guzzo, *Agostino*, Firenze, 1925, pag. 84-85.

cui la luce non si rivela. Poichè la luce è grazia di Dio che non si dona a tutti ma solo a coloro che ne sono degni e cioè ai puri di cuore. Ed è per essa soltanto che le cose sono vere. La falsità perciò è nei « Soliloqui » un fenomeno dello spirito di fronte alla realtà sensibile e l'errore è il consenso dello spirito di chi « falsis assentitur ». È dunque l'errore attribuzione di verità alle ombre vane per amore di esse.

La dottrina agostiniana dell'errore giunge a un momento di grande precisione nel « De Vera Religione ». Abbiamo visto che è « affectus animi » quello che spinge l'uomo a cercare la verità, « affectus animi » è ciò che muove il pensiero. In questa opera Agostino da particolare risalto al concetto della immaginazione e della fantasia.

Il pensiero non produce solo intuizioni di verità osservando con il giudizio la realtà. L'animo può affezionarsi a qualcosa che non è la verità, può affezionarsi a ciò che in sè stesso è nulla, vanità, alle rappresentazioni cioè della fantasia che sono apparenze di realtà, o può attribuire con la propria fantasia un valore inesistente a ciò che in se stesso non ha valore, alla propria individualità e ai corpi: « Quamobrem sit tibi manifestum atque perceptum nullum errorem in religione esse potuisse, si anima pro Deo suo non coleret animam, aut phantasmata sua, aut horum aliqua duo conjuncta, aut certe simul omnia » (1). Qui si parla di errore in fatto di religione ma è superfluo ricordare che identificato Dio colla verità, la Religione riassume in sè la dottrina della verità. E si afferma subito dopo: « Non ergo crea-

(1) *De Vera Religione*, cap. X, 18.

turae potius quam Creatori serviamus nec evanescamus in cogitationibus nostris, et perfecta religio est ». L'immaginazione! Ecco il fenomeno dello spirito in cui si realizza l'errore. Con l'immaginazione o fantasia l'uomo riproduce in sè la similitudine delle cose, non precisa perchè a suo piacere le trasforma, le moltiplica, le diminuisce. Le trasforma non solo per quello che riguarda la loro apparenza come chi mettendo insieme membra di vari animali forma un animale mostruoso inesistente, ma anche per quello che riguarda il loro valore, dando a loro un valore superiore o inferiore a quello che hanno.

In tutto questo domina l'amore, la cupidigia, la libidine, la sensualità. L'uomo si allontana dalla verità, che è luce rischiarante la verità-realtà e si perde in una molteplicità di affetti attraverso la molteplicità delle creature temporanee e « ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas, cum aliud et aliud sequitur, et nihil cum eo permanet » (1).

Certamente queste creature sono belle e belle ne sono le immagini. E sono non solo belle ma buone. Ma ciò nell'ordine dato da Dio, collocate nell'armonico concerto universale. Ma se quest'ordine è alterato dalla fantasia dell'individuo ecco che si dà corso a ciò che non è, si dà corso alla vanità, in quanto queste cose per sè stesse non sono, poichè esse sono in quanto « ex Deo sunt », in quanto sono partecipi della suprema unità (2). Molteplicità dunque di oggetti che si convertono in una molteplicità di immagini e di fantasie.

---

(2) *De Vera Religione,* cap. XXI, 41.
(2) *Ivi,* cap. XXX-XXXI, 54-58.

Ora tostochè l'anima razionale è caduta in questa tumultuosa mescolanza di creature temporanee, di immaginazioni e di fantasmi, in ciò sviandosi, per l'amore che porta ad esse, dalle cose eterne, si trova rinchiusa nella rete delle forme carnali, dalle quali è non solo presa ma trattenuta (1).

Ed è in questo amore della vanità che l'uomo, allontanandosi da Dio, diviene esso stesso vanità venendo in lui meno la luce che è per lui vita, a questa sostituendo la propria impotenza che Agostino, derivando la parola dal verbo « nequeo » chiama « nequitia ». L'errore quindi è vaneggiamento, è un errarre dell'uomo attraverso le apparenze vuote, creazioni dello spirito senza la luce vera.

Ed ecco come l'errore si forma. Coi sensi l'uomo entra a contatto con le cose che lo circondano. Ma queste danno ai sensi solo la percezione della loro individualità, della loro molteplicità. Ma delle cose esteriori, su cui dà giudizio, l'uomo è avvisato che c'è in lui un lume secondo cui giudica (2), lume che è la sua stessa energia vitale. Ora con questo lume della mente esso percepisce nelle cose la loro unità, la loro verità che appunto è ottenuta riducendole ad unità. Se all'occhio sembra che il remo immerso nell'acqua sia spezzato, è la mente che unificando i fenomeni e giudicando di essi con criterio unitario deve stabilire la verità. Se essa non compie questa sintesi si ha l'errore.

E il suo errore è colpa perchè essa non ha pensato, si è volontariamente appagata della percezione sensi-

---

(1) *De Vera Religione*, cap. XXIV, 45.
(2) *Ivi*, cap. LII, 101.

bile. È essa perciò responsabile dell'errore che commette, cioè della mancata o deficiente sintesi in quanto che le cose danno ai sensi quello che devono dare e cioè ciò che possono ricevere, cioè questa stessa forma che non è idonea a produrre conoscenza se non è integrata dal giudizio (1).

Ora questo è sintesi di verità che la mente tanto più perfettamente compie quanto più è istruita ed è tanto più istruita quanto più è partecipe di qualche arte o disciplina che le permettono di giudicare, prima tra tutte la disciplina della sapienza, la verità che consegue chi con amore la cerca.

Spesso invece l'uomo trascura questa ricerca, si attacca alle cose, vagheggia le loro immagini, ne fa delle astrazioni.

Coll'attività della immaginazione esso abbandona il campo della realtà controllata dall'intelligenza e i prodotti della propria fantasia vagheggia come cose vere (2). Questo è l'errore che si impadronisce di lui come una febbre che lo sconvolge e gli dà il delirio.

Ed allora Agostino esclama: « unde ergo impleta est anima mea illusionibus? Ubi est verum, quod mente conspicitur? Ita cogitanti jam dici potest, illa lux vera est, qua haec non esse vera cognoscis. Per hanc illud unum vides, quo judicas unum esse quicquid aliud vides, nec tamen hoc esse quod illud est, quicquid mutabile vides » (3).

L'errore perciò non è una obiettiva condizione della vita.

---

(1) *De Vera Religione*, cap. XXXVI, 66.
(2) *Ivi*, cap. XXXIV, 64.
(3) *Ivi*.

Esso è conseguenza di un atto della volontà umana che anzichè rivolgersi con amore alla verità immutabile si rivolge con amore alle cose mutevoli ed egoisticamente ama ciò che essa stessa crea, il suo piccolo mondo costituito di immagini che instancabilmente fa o disfà e in cui si incatena.

Se l'uomo erra, erra perciò perchè vuole errare, perchè si ricusa di pensare, per amore di ciò che apparisce alla sua fantasia, perchè non fa speculazione oggettiva quando vagheggia le sue fantasie trattandole come cose vere, pure non comprendendole. Comprenderle infatti significherebbe conoscerle e non si conosce ciò che non è vero: « Non ergo intelligo quum ista contemplor; et istis credo, quia verum esse oportet, quod intellectu contemplor; nunquid forte sunt ista quae phantasmata dici solent? » (1) È da questa renunzia al pensiero che nasce dunque ogni errore in materia di religione e ogni altro errore.

Nelle « Confessioni » Agostino non fa che ribadire questo stesso concetto. È per uno sviamento di amore che l'uomo ama le cose mutevoli, la propria carne per la quale gli è dato solo conoscere la parte ma non il tutto, cioè il particolare, non l'universale: « quicquid per illam sentis in parte est et ignoras totum cuius hae partes sunt; et delectant te tamen » (2). Il senso percepisce la parola non il discorso. Ciò che è percezione d'insieme non è dunque del senso. Chi perciò ad esso si affida è esposto ad errare, anzi erra in quanto le cose prese isolatamente, in sè stesse, non sono, essendo esse quello

---

(1) *De Vera Religione, ivi.*
(2) *Conf.*, l. IV, cap. XI, 17.

che sono solo in rapporto al tutto. Così Agostino rappresenta il suo passato come quello di uno spirito smarrito che non sa tornare a Dio e si aggira tra le fantasie da lui stesso create: « ambulando ambulabam in ea quae non sunt neque in te, neque in me, neque in corpore, neque mihi creabantur a veritate tua, sed a mea vanitate fingebantur ex corpore » (1).

Ecco dunque la fantasia nostra come principio dell'errore.

Immagini di cose corporee crea l'uomo per amore dei corpi.

L'accettare queste immagini come verità costituisce l'errore.

L'errore perciò si afferma nelle « Confessioni » come una colpa dell'uomo. Esso non può costituire una condizione creata da Dio. Se questo Dio avesse fatto avrebbe creato il male; il che è impossibile.

È la volontà umana che ha creato l'errore.

Il pessimismo ellenico considerante la natura come causa dell'errore, come quella ch'è in antitesi eterna allo spirito, è superato in questa visione cristiana della realtà. È la volontà umana che ha posto l'uomo in questa condizione di oscurità. E poichè la volontà può essere liberata dalla misericordia divina, l'errore rimane un fenomeno passeggero, una apparenza nella vita del mondo. Ed è così che egli si domanda e risponde subito dopo: « Cur ergo errat anima quam facit Deus? Et mihi nolebam dici, cur ergo errat Deus? Et contendebam magis incommutabilem tuam substantiam coactam er-

---

(1) *Conf.*, l. IV, cap. XV, 26.

rare quam meam mutabilem sponte deviasse, et poena errare confitebar » (1).

Ma Agostino già sente chiaramente che c'è nella condizione mortale dell'uomo qualcosa per cui pure essendo l'errore opera della sua volontà, tuttavia non può essere evitato. La volontà infatti non è libera se non è liberata.

Perciò l'errore apparisce come una pena. Esso è la pena del peccato che da Adamo in poi tiene sotto di sè l'umanità che non può essere salvata che dall'intervento della Grazia.

In questo stato mortale è facile essere ignorante; è facile quindi scambiare una cosa per un'altra. L'errore perciò che ha il suo principio nella volontà si concreta in uno scambio tra cose che non si conoscono (« ista nescientem et aliud pro alio sentientem ») (2).

Ora la valutazione etica di questo fatto può variare a seconda della natura dell'oggetto di esso. Certamente di ben poca importanza è affermare cose sbagliate in materia di astronomia. Se perciò in questa ed altre simili materie il fratello sbaglia può ben essere tollerato. Ma allorchè si tratta della dottrina della pietà, il che è quanto dire di quelle supreme regole che l'uomo ha il dovere di tenere in sè e di osservare, allora l'errore non è tollerato in nessun modo, allora esso è veramente condannato.

Ed in questi casi l'errore si manifesta in tutta la sua estensione e manifesta interamente la propria natura che consiste nel fatto di chi « pertinacius adfirmare audeat quod ignorat » (3).

---

(1) *Conf.*, *ivi.*
(2) *Ivi,* l. V, cap. V, 9.
(3) *Ivi.*

Così la dottrina agostiniana dell'errore si avvia ad essere completa.

Nel « Liber de diversis quaestionibus octaginta-tribus » merita di essere rilevata la « Quaestio IX » notevole per la sua vicinanza al pensiero platonico. Tutta la realtà sensibile è soggetta a un continuo e non interrotto cambiamento, « sine ulla intermissione temporis commutatur » (1).

Anche le cose che sembrano meno soggette al cambiamento, come le stelle e il sole, anche esse lo sono, come lo sono i capelli che crescono e il corpo che invecchia. Quindi ciò che non è mai uguale non può essere percepito nella sua essenza: « Quod autem non manet, percipi non potest; illud enim percipitur quod scientia comprehenditur. Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas a sensibus corporis ».

È lo stesso concetto di Plotino: « non c'è verità nei sensi ma opinione » Διά τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν, οἶμαι, οὐκ ἔνεστιν ἀλήθεια ἄλλα δόξα (2).

Ora in questo turbinio delle cose mutevoli ogni cosa ha qualche cosa che le assomiglia, talchè non è possibile distinguerla da essa: « illud certe nemo est qui non cogatur fateri, nihil esse sensibile quod non habeat simile falso, ita ut internosci non possit ». La somiglianza delle cose rende impossibile discernerle tra loro. Ed ecco il motivo, un motivo che sembrerebbe l'espressione di un amaro scetticismo. Le immagini delle cose riman-

---

(1) Il divenire di Eraclito che per Platone è limitato alla natura sensibile.

(2) *Enneade* V, tr. III, 1.

gono in noi, anche quando le cose non ci sono più davanti. Esse rimangono e noi ne soffriamo la presenza (« patimur ») come nel sogno e nel delirio. Ma i nostri sensi non le distinguono dalla realtà perchè il senso non distingue sempre dalle cose la immagine fittizia. E questa è condizione naturale del senso il quale non va oltre l'apparenza. Evitare nel mondo del sensibile lo scambio tra cose e immagini somiglianti è impossibile. La natura umana nello stato attuale ne è incapace (« omnino utrum ea ipsis sensibus sentiamus aut imagines sensibilium sint discernere non valemus »). Il mondo del sensibile è perciò tale che in esso non è possibile il giudizio di verità. Questo infatti si basa su una percezione. Ora non si può percepire il falso. E invece nel mondo dei sensi la percezione è mescolata in tal modo con l'inganno che ogni discernimento è impossibile. La verità è quella che è contemplata con l'intelletto (« intellectu capitur »), essa è quella che non ha alcuna falsa immaginazione da cui non possa essere distinta.

Nel « De utilitate credendi » si distinguono tre forme in cui l'attività pensante dell'uomo si determina: « intelligere, credere, opinari » che sono « tria finitima » e strettamente connesse tra loro. La prima soltanto però è dei beatissimi, di coloro che possiedono la verità. Credere perciò è necessario perchè altrimenti sarebbe impossibile la vita umana. Chi potrebbe fare a meno della esperienza altrui? Ora questa esperienza altrui è per l'appunto la autorità che è una specie di gerarchia « divinitus instituta » cioè inerente all'ordine stesso della vita umana. Questa fin dal suo sorgere deve credere nella autorità materna, per cui « interposita matris auctoritate

de patre creditur » (1) e quindi a quella paterna, e alla « majorum auctoritas » (2) e in ogni cosa a coloro che sono sapienti, così nelle arti come nelle scienze e in tutti i rapporti della vita e sopratutto nella religione per cui si deve riconoscere che « stultus ergo omnis peccat, nisi in iis factis, in quibus sapienti obtemperaverit » (3); per cui se è vero che è meglio non peccare che peccare, « melius profecto stulti omnes viverent, si servi possent esse sapientum » (4).

Il credere è perciò proprio di coloro che, essendo amatori della verità che non possono conoscere, si appoggiano a coloro che sono meritevoli, conoscendola essi, che ad essi ci si affidi, conforme al doppio significato della parola latina « credere » che al tempo stesso significa « credere » e significa « affidare ». Gli uomini che sanno sono gli uomini perfetti. Ma anche coloro che credono, non coloro che sono creduli, sono uomini buoni. Ma ciò che costituisce errore, è l'opinione: « quod intelligimus debemus rationi: quod credimus, auctoritati: quod opinamur errori » (5). Come la ragione conduce alla scienza, l'errore conduce all'opinione. L'opinione è arbitrio, essa dipende da « vitiosa credulitas ». Questo appunto è l'errore cioè atto dello spirito che non è ragione, perchè non è sforzo di intuizione, ma un accomodamento dello spirito a una contraddizione in quanto coloro che opinano « opinantur se scire quod nesciunt ». Perciò l'opinione è cosa turpissima, « opinari autem duas ob res turpissimum est; quod et discere

(1) *De utilitate credendi*, cap. XII.
(2) *Ivi*, cap. VII.
(3) *Ivi*, cap. XII.
(4) *Ivi*.
(5) *Ivi*, cap. XI.

non potest, qui sibi jam se scire persuasit, si modo illud disci potest; et per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est » (1).

Così, anche nel « De utilitate credendi », l'errore trova la sua causa e la sua spiegazione in un atto della volontà. Esso è proprio di chi, pure non sapendo, cioè pure non avendo avuto la intuizione della realtà si ferma sopra un'apparenza qualsiasi e afferma di sapere ciò che non sa.

Nel « De Doctrina christiana » la teoria dell'errore scaturisce dalla teoria dei « signa »: « Omnis doctrina vel rerum est vel signorum; sed res per signa discuntur » (2). Se pensare è ricercare ogni illazione dello spirito pensante avviene perchè la cosa nota ha in sè un vestigio, un « signum » della cosa non giunta alla notizia. Il « signum » è perciò quella « res.... quae ad significandum aliquid adhibetur » (3). Perciò si distinguono le cose dai segni in quanto le prime sono per se stesse, i secondi sono cose che « aliud praeter se ipsae significant » (4). In altri termini « signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire » (5). È perciò una rappresentazione, una intuizione idonea a suscitare nell'animo un'altra rappresentazione o intuizione. Così vedendo un vestigio si pensa che un animale vi è passato, vedendo il fumo si pensa che c'è il fuoco, sentendo una voce avvertiamo una affezione dell'anima di colui che

(1) *De utilitate credendi, ivi.*
(2) *De doctrina christiana,* l. I cap. II, 2.
(3) *Ivi.*
(4) *Ivi.*
(5) *Ivi,* l. II cap. I, 1.

parla, dal suono della tromba i soldati conoscono gli ordini.

Questi sono i segni naturali ma ci sono i « signa data » con i quali gli esseri animati esprimono i moti del loro animo. Anche le bestie hanno i loro segni. Il gallo ha il suo grido con cui chiama le galline al cibo, il colombo col gemito chiama la colomba. Gli uomini poi hanno tante forme di segni quanti sono i loro sensi, segni per la vista, segni per l'udito, segni per gli altri sensi. Più importanti sono i segni con cui l'uomo comunica i moti del proprio animo per la via dell'udito, cioè le parole che, fermate nella scrittura, divengono segni per la vista che richiamano segni per l'udito.

Ora questi segni spesso sono oscuri, spesso sono ambigui. È qui che è messo a prova l'acume dell'intelletto. Esso è chiamato a leggere in questa oscurità, esso deve interpretare questa ambiguità. Ora nella concezione intuizionista della gnoseologia agostiniana il segno è eloquente in quanto illumina la cosa conosciuta. Esso vale in quanto appunto porta l'intelletto su una cosa che è già cosa nota per quanto non presente al senso. Ora è appunto la ignoranza della cosa che rende oscuro il segno: « rerum ignorantia facit obscuras figuratas locutiones » (1). La scienza è perciò il presupposto della scienza.

La « coniectura » è veritiera se è « rata » e « certa » (2) cioè se si basa su una precedente conoscenza che illumina il segno. Questa « coniectura » si riferisce talora alle cose percepite coi sensi del corpo, talora alla sola ragione. Nel primo caso, cioè nel caso delle cose « quae sensu corporis attinguntur » si hanno quelle cose

(1) *De doctrina christiana*, l. II, cap. XVI, 24.
(2) *Ivi*, cap. XXIX, 46.

che « narrata credimus vel demonstrata sentimus, vel experta cognoscimus » (1). Le prime sono costituite dalla storia, la quale, e qui Agostino esprime della storia una concezione che noi sentiamo perfettamente moderna, è vera storia in quanto si riferisce a cose passate, a cose che non possono « infecta fieri », nè è vera storia se, come i libri degli aruspici, pretende di vaticinare il futuro. Le dimostrazioni si riferiscono invece non a cose passate ma a cose presenti che si additano agli ignari di esse. Tale è l'astronomia che è scienza non quando si adopra per leggere gli avvenimenti futuri; ma solo quando con essa si osservano i moti delle stelle e della luna e si studiano le loro influenze effettive e reali nel corso delle stagioni. Terza forma di congetture è l'esperienza la quale è propria delle arti le quali tutte sono basate sulla costanza dei rapporti tra cause ed effetti come avviene nelle costruzioni, nell'agricoltura, nella medicina e simili. In questo caso le cose passate sono « experimenta » per indurre una « espectatio » di cose future (2).

Quanto alle congetture riguardanti non i sensi ma la « ratio animi », esse sono costituite dalla « disciplina disputationis et numeri » (3). Queste hanno una verità che non è invenzione dell'uomo, ma « animadversa est ab hominibus et notata.... nam est in rerum ratione perfecta et divinitus instituta » (4). Sopratutto la disci-

(1) *De doctrina christiana*, l. II, cap. XXVII, 41.
(2) La teoria dell'« aspettazione » e in genere della « congettura » la ritroveremo nei tempi moderni come fondamento di ogni processo gnoseologico in Berkeley nella *Teoria della Visione* e successivamente ne' pragmatisti come J Pikler, E. Mach, Ch. S. Pierce, W. James, il nostro Calderoni ecc. ecc.
(3) *Ivi*, cap. XXXI, 48.
(4) *Ivi*, cap. XXXII, 50.

plina dei numeri è tale che essa è dagli uomini soltanto « indagata atque inventa » (1).

Ma mentre nel caso dei numeri la regolarità della connessione è verità del numero, invece nel primo caso non bisogna confondere la « veritas connexionis » colla « veritas sententiae » (2). Quella può essere vera e non essere vera la seconda e viceversa. E questo perchè « veritas autem connexionis ex eius, cum quo agitur, opinione vel concessione consistit » (3).

È insomma la dottrina dei sillogismi che possono assumere forme per cui essi appariscono veri pure non esprimendo la verità quando si parte da premesse non vere, e se formati irregolarmente possono, pure partendo da premesse vere esprimere cose false. Questi talvolta possono così da vicino imitare le vere connessioni, da trarre in inganno anche gli ingegni più accorti (4). Sembra così che la somiglianza sia in quest'opera considerata come la causa dell'errore e la madre della falsità la quale può definirsi così: « dicimus falsam esse significationem rei non ita se habentis ut significatur » (5).

Le cose sono dunque quelle che sono. È la espressione che può assumere forme false allorchè si esprimono (« significantur ») cose impossibili, (come chi dicesse: sette e tre fa undici) o cose possibili ma non vere (come chi dicesse che nelle calende di gennaio piovve, se effettivamente non piovve per quanto sarebbe stato possibile che fosse piovuto).

---

(1) *De doctrina christiana*, l. II, cap. XXXVIII, 56.
(2) *Ivi*, cap. XXXIII-XXXIV, 51-52.
(3) *Ivi*, cap. XXXIII, 51.
(4) *Ivi*, cap. XXXI, 48.
(5) *Ivi*, cap. XXXV, 53.

La teoria dei segni illumina la teoria dell'errore.

La congettura avviene perchè la cosa che si vuol pensare non è presente all'intelletto. L'intelletto deve illuminare questo segno, questo segno deve parlare all'intelletto. Si ha allora la cognizione, la vera « sententia ».

Ma i segni sono talvolta oscuri, talvolta ambigui.

Possono essere infatti simili a quelli che potrebbero appartenere a cose conosciute ma diverse da quelle che si hanno davanti, possono appartenere a cose sconosciute pure essendo simili a quelli che possono appartenere a cose conosciute.

Questi argomenti Agostino li svolge poi nel terzo libro di tale opera applicandoli alla interpretazione delle scritture e del loro linguaggio figurato simboleggiante verità per la cui comprensione occorre opera vigile da parte della ragione.

L'errore è un inganno che volontariamente cercano « qui temere legunt » e che così si trovano ad approvare una cosa per un'altra (« aliud pro alio sentientes ») (1). L'accortezza, cioè la ricerca diligente, sola, può evitare l'errore.

Col « De Trinitate » la dottrina dell'errore è ormai completa per quello che riguarda la sua formazione gnoseologica e questo apparisce chiaramente come una volontaria deviazione della conoscenza.

Richiamando la teoria gnoseologica esposta da Agostino in quest'opera ricordiamo che la conoscenza si ottiene portando l'intelletto su qualche cosa di reale che è nello spirito. È la volontà che adempie a questa

---

(1) *De doctrina christiana*, l. II, cap. VI, 7.

funzione che si perfeziona in un « approbare » o in un « improbare ».

Non esiste conoscenza se questa operazione non viene compiuta in base a quelle eterne regole di verità che risplendono al di sopra dello spirito. Allora soltanto questa preferenza fra le varie immagini che si presentato all'intelletto è razionale, quando « viget et claret de super judicium veritatis ac sui juris incorruptissimis regulis firmissimum est » (1). Solo allora si ha il « verbum verum de re vera ». Giudizio concreto è perciò vero giudizio. Non esiste « notitia » che non è simile alla specie conosciuta. Anche la « notitia secundum privationem quam cum improbamus loquimur » si riferisce ad una specie conosciuta e quindi presente nello spirito anche se non presente nella cosa giudicata. Poichè sempre, quando giudica, l'animo ha « nonnullam speciei notae similitudinem, sive cum ea placet, sive cum eius privatio displicet » (2). Ora l'animo riceve in sè le « similitudines » dei corpi, immagini che esso ha presenti in quanto pensa.

Ma accanto all'intelletto c'è in lui la fantasia, la « phantasia memoriae », che solleva queste immagini secondo il suo arbitrio. Ora avviene spesso che esso accetta l'immagine al posto della realtà concreta. Si ha allora l'errore: « Itaque enim eas pro illis approbamus, erramus; error namque est pro alio alterius approbatio » (3).

Considerare l'irreale come reale, ecco l'errore.

Ma perchè avviene questo scambio tra la realtà e

---

(1) *De Trinitate*, l. IX, cap. VI, 10.
(2) *Ivi*, cap. XI, 16.
(3) *Ivi*.

l'immagine irreale della fantasia? Ciò avviene perchè disordinatamente l'uomo ha amato i corpi o si è innamorato delle loro forme. Esso culla in sè queste forme anche quando non hanno più corrispondenza con la realtà concreta.

Esso è travolto così da queste forme, si incarna in queste forme, riceve forma da queste forme.

Così infatti: « Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae » (3).

Erra così la mente congiungendosi alle immagini anzichè alla verità. L'amore dei corpi si converte così in amore di immagini nelle quali si trova talmente implicata che non può più stare senza di esse, divenendo così ad esse « assuefacta » cadendo così nell'abitudine dell'errore nella quale perde la possibilità di contemplare la purezza del proprio pensiero che rimane oscurata: « tunc ei oboritur erroris dedecus dum rerum suarum imagines secernere a se non potest ut se solam videat » (2).

Abbiamo già visto che queste immagini possono essere trasformate nelle maniere più svariate secondo il capriccio di colui che pensa, formando di immagini semplici immagini composte e dando luogo a forme di cose irreali. Si possono così pensare città non viste, si può pensare un uccello a quattro piedi, un cigno nero ed

(1) *De Trinitate*, l. X, cap. V, 7.
(2) *Ivi*, cap. VIII, 11.

altre forme fantastiche che abbiamo già preso in esame. Ora se a queste forme lo spirito dà il suo assenso come a cose reali, non si ha il « verbum verum de re vera », si ha l'errore, affermazione di cose false.

Avviene nel senso talvolta che si producono delle affezioni che producono delle profonde trasformazioni anche nella stessa natura fisica. Questo quando la volontà assume forme violente come « amor » o « cupiditas » o « libido ».

In questo caso sotto lo stimolo che opera su una parte del corpo, è affetto anche il restante corpo « et ubi non resistit pigrior duriorque materies in similem species coloremque commutat ». Si fa il caso delle trasformazioni del camaleonte, causate dalla sua eccitabile sensibilità, il caso dei feti che riproducono le voglie materne, il caso biblico delle pecore di Giacobbe che vennero di diversi colori mettendo virgulti svariati nei canali delle acque allorchè le loro madri pregnanti andavano a bere (1). Ugualmente l'amore delle immagini assumendo forme violente produce affezioni dell'animo causanti talvolta conseguenze fisiche, talvolta conseguenze nell'ordine razionale come si verifica nel sonno o nella pazzia (2).

Così nasce la falsa opinione, cioè l'abitudine dell'errore, di cui rimane vittima chi, sviandosi dalla verità, si lascia irretire nel mondo delle immaginazioni fantastiche (3). E questa opinione falsa è quella che allontana gli uomini dalla vita beata che essi trovano solo nella verità, è quella che toglie loro la libertà o « potentia »

(1) *De Trinitate*, l. XI, cap. II, 2.
(2) *Ivi*, cap. IV, 7.
(3) *Ivi*.

che è vera soltanto non quando gli uomini vincono gli uomini ma quando vincono i vizi, cioè le proprie deviazioni razionali, senza di che si verifica che essi « vere victi falso vincant » e sono « non veritate sed opinione victores » (1). In conclusione il « verbum » è falso allorchè « fallimur » cioè quando anzichè affermazione di realtà è affermazione di immagine fantastica (2). La falsità del pensiero, l'errore è perciò un atto dell'attività pensante andato a vuoto in quanto col lume della verità non raggiunge la realtà.

Esso è non-conoscenza perchè nessuno « falsa novit » (3).

L'errore dunque appartiene alla fantasia ed è costituito da un atto di volontà; esso non appartiene all'intelletto che è tale solo in quanto vede intelligibilmente la realtà come l'occhio del corpo la vede fisicamente.

È perciò l'errore immorale se per moralità si intende la « regula veritatis » che è il Maestro divino dello spirito.

Per quanto con il « De Trinitate » la dottrina agostiniana dell'errore sia completa dal punto di vista gnoseologico, tuttavia conviene ricordare la trattazione che, circa cinque anni dopo che il « De Trinitate » era terminato, Agostino, pure non spostandone i momenti fondamentali, ne darà dell'« Enchridion ». Fra i mali della esistenza umana cui questa è stata assoggettata in pena del primo peccato vi è l'assoggettamento alla vanità per la quale si trova in condizione da non potere talvolta distinguere una cosa dall'altra.

---

(1) *De Trinitate,* l. XIII, cap. XXXI, 24.
(2) *Ivi,* l. XV, cap. XV, 24.
(3) *Ivi,* cap. X, 17.

Avviene così spesso che « approbentur hic falsa pro veris, respuantur vera pro falsis, teneantur incerta pro certis » (1). È la condizione attuale e ineluttabile della vita umana che deve espiare il primo peccato. Come per gli accademici, è la indistinguibile somiglianza tra il vero e il falso (« propter indiscretam similitudinem falsi ») (2) che crea tale situazione umana in cui è impossibile evitare l'errore, pure essendo possibile in altri casi, contrariamente all'opinione degli accademici, raggiungere la verità.

Di per sè l'errore è un male; ciò non è dubbio, « ipse per se ipsum error aut magnum in re magna, aut parvum in re parva, tamen semper est malum » (3).

Per quanto esso possa considerarsi una inevitabile condizione di fatto della vita è sempre un male morale per l'uomo il quale appunto è assoggettato ad esso come al peccato, in pena del peccato.

Ed è appunto perchè consiste in uno scambio tra cose somiglianti che l'uomo non può in questa condizione mortale del tutto eliminarlo. In errore cadde infatti Giacobbe quando credette morto il figlio Giuseppe che in realtà era vivo. Chi potrebbe evitare errori di questa specie? E chi potrebbe dire che errori di questo genere costituiscano per l'uomo un peccato?

Così la dottrina dell'errore che nelle precedenti opere si era impostata come un atto della volontà viene qui a risolversi in classificazioni e casistiche.

La classificazione prima è quella che distingue tre specie di errore consistenti la prima nell'approvare « fal-

(1) *Enchiridion*, cap. XXI.
(2) *Ivi*, cap. XX.
(3) *Ivi*, cap. XIX.

sa pro veris », la seconda nel respingere « vera pro falsis » (e in realtà queste due forme sarebbero una forma sola in quanto, affermando una cosa come esistente, si nega, per il principio di non contradizione, la stessa come inesistente o viceversa), la terza nel tenere « incerta pro certis » e questo è il vero errore logico, l'errore del metodo della ricerca, « sive falsum sive sit verum », insomma l'errore puramente e semplicemente, cioè la renunzia al pensiero accettando come cosa pensata ciò che ancora non è stato raggiunto dalla ricerca del pensiero.

Si distinguono poi gli errori da un punto di vista morale, in ciò anticipando le casistiche del medioevo, in errori « magno malo » (riguardanti le cose che si devono necessariamente credere per conseguire la vita eterna) in errori « parvo malo » (come quello di chi sbagliando si mette in moleste situazioni temporali dalle quali tuttavia col saggio uso può trarre dei beni), in errori « nullo malo » (come quello che abbiamo citato di Giacobbe) ed errori, « nonnullo etiam bono » cioè errori che in se stessi rappresentano una fortuna in quanto liberano da mali peggiori. Si tratta di errori non di carattere morale, errori in « via pedum non in via morum », ma comunque di errori tornati ad utile di chi ne è vittima momentanea. Agostino adduce la esperienza personale. Sbagliando strada una volta potè evitare un agguato tesogli dai Donatisti che lo aspettavano armati a un certo punto di una via, per la quale, se non avesse sbagliato, sarebbe dovuto passare, trovandovi forse la morte (1).

---

(1) *Enchiridion*, cap. XVII-XIX.

L'errore può poi derivare da ignoranza (come i casi che abbiamo indicato) oppure dall'inganno altrui. Si ha così la teoria della menzogna, la distinzione tra chi mente sapendo di mentire e chi mente credendo di dire la verità, chi dice la verità credendo di mentire e simili casi che riteniamo di non stare a ricordare dato che ci sembra non possono oggi avere alcun interesse in quanto rispondevano solo a preoccupazioni di teologia e morale oggi del tutto superate e che rappresentano un regresso nel corso del pensiero agostiniano che era giunto alla perfezione del suo sistema colla unificazione dei concetti di Verità e Vita, due termini esprimenti una sola realtà, l'unica realtà.

La teoria agostiniana dell'errore è una delle più potenti affermazioni della antica filosofia. Essa ha un precedente nella teoria del volere esposta da Aristotele particolarmente nell'« Etica Nicomachea » in cui si afferma, tra l'altro, che la malvagità induce in errore circa i principî pratici (περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς).

L'uomo responsabile dei propri errori è l'uomo veramente libero.

Quando Agostino afferma che errare è affermare (« probare ») per vere cose che non si sanno e a base di questa affermazione pone la volontà cui piace appagarsi di ciò che non è conoscenza ma immaginazione, esso, oltrepassando quello che era stato il resultato della speculazione dell'Accademia, mostra di avere sentito in tutta la sua estensione quel problema della natura e della moralità dell'errore, che, risvegliato dal genio di

---

(1) *Etica Nicomachea,* Z, XII, 10, 1144*a.*

Cartesio ha formato e forma uno dei momenti fondamentali della speculazione filosofica contemporanea (1).

E quando imposta il problema della scusabilità dell'errore allorchè esso è costituito dall'insuccesso dell'uomo ricercante il vero, esso precorre in certo qual modo le moderne dottrine dell' Errore-Verità, dell'errore che è tappa dialettica nella via della ricerca della verità.

Il pensiero di Agostino in merito al concetto dell'errore è quindi poggiato sulla distinzione tra conoscenza e immaginazione o fantasia. La «vera ratio», il giudizio o retto giudizio sono quelle operazioni dello spirito che portano all'intuizione della realtà che è appunto la conoscenza. Se questa intuizione non si verifica, ma lo spirito si adagia sopra immagini irreali, si ha l'errore.

Prima di chiudere questo argomento sarà bene, perchè l'indagine sia completa, accennare all'ultimo atteggiamento dello spirito di Agostino riguardo a questo problema, nell'epoca sconsolata dominata dalla dottrina della predestinazione e dal traducianismo. L'uomo apparisce condannato in forza della sua stessa generazione, frutto della sensuale «cupiditas» degli ascendenti, a vivere la vita in preda alla folla degli innumerevoli ingombri della fantasia, trascinato di inganno in inganno, di errore in errore. È la stessa ira divina che gravando sulla umanità peccatrice la riempie di terrori e di speranze illusorie. Le narrazioni del Vecchio Testamento sono abbondantemente citate in proposito. È l'ira

---

(1) v. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, 1920 pag. 251 e segg.; G. Piazza, *L'errore come atto logico*, Bari 1924, nonchè i moltissimi altri che si sono occupati e si occupano di questo problema.

divina che suscita nel cuore dei figli d' Israele il timore per i loro nemici, è essa che spinge il figlio di Gemini a maledire e imprecare contro David, è essa che manda gli spiriti maligni a sedurre gli uomini, condannati ad essere peccatori in pena dei loro peccati, come si legge in III Re, XXII, 19 e segg.: « E il Signore disse: Chi sedurrà Achab re d' Israele e lo farà salire e cadere in Ramoth di Galaad?... E uscì uno spirito e stette in cospetto del Signore e disse: Io lo sedurrò. E disse il Signore: In che cosa? Esso disse: Uscirò e sarò spirito di menzogna nella bocca di tutti i profeti di lui » (1).

E non c'è che la Grazia, dono gratuito di Dio, che può salvare l'uomo e condurlo per la vera via. Allo stesso modo che non c'è libertà che quella molto discutibile libertà del servo che fa volentieri ciò che gli fa fare il suo padrone: « Liberaliter enim servit qui sui domini voluntatem libenter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Unde ad juste faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus esse justitiae coeperit servus » (2). L'uomo o è servo del peccato o è servo della giustizia. Esso è condotto, non è guida di sè medesimo. Non esiste lume della ragione ma solo luce divina che illumina chi vuole. Che è inutile altrimenti cercare la luce, come è inutile volere, poichè « victore peccato, omissum est liberum arbitrium » (3). La realtà naturale è ingannevole perchè essa è pena del peccato.

---

(1) *Contra Julianum,* l. V, 13.
(2) *Enchiridion,* cap. XXX, 9.
(3) *Ivi.*

IV. - LA SOCIETÀ E L' ERRORE

Abbiamo rilevato che nel pensiero di Agostino la verità è il termine esprimente la realtà suprema. Essa è l'Atto eterno cioè Dio.

Le cose sono vere in quanto sono in quella unità dalla quale allontanandosi divengono nulla. Verità e unità. Non c'è verità nelle cose quando sono soltanto se stesse prescindendo da questa unità.

Questa unità è razionalità in quanto è in essa che poggia l'ordine della vita universale. E tutte le altre attribuzioni dell'essere, bellezza, giustizia, beatitudine, libertà, legge non sono che aspetti vari di questa suprema razionalità.

È in Dio che sono le « supremae rationes » delle cose, che in queste si riverberano e fanno sì che queste vivano.

Agostino nelle sue opere ha sviluppato e teorizzato la tesi di Giovanni: « In principio erat verbum.... In ipso erat vita, et vita erat lux hominum ». Per il Verbo di Dio *è* dunque la Vita, e questa vita per gli uomini è luce cioè verità. Così, la dottrina del Cristianesimo si avvicina alla dottrina delle Idee di Platone ma ne rimane distaccata per un punto fondamentale: per Platone regna ineliminabile il dualismo tra materia e spirito, per il Cristianesimo di Giovanni e di Agostino la natura non vive se non per lo spirito e nello spirito. Tuttavia nonostante questo sostanziale divario la scuola di Platone ha recato un contributo immenso per la formulazione della dottrina dei pensatori cristiani, e particolarmente di Agostino.

Se la natura vive nello spirito, la legge della natura è la legge dello spirito e nello spirito soltanto la natura ha un valore. Un valore hanno le cose della natura in quanto nell'ordine di questa suprema « ratio » divengono « rationabiles ».

Le azioni dell'uomo non hanno valore in quanto azioni dell'uomo ma in quanto in esse c'è questa forma razionale che le inquadra nella suprema unità. Moralità è perciò razionalità e razionalità è giustizia che è la misura delle azioni umane nei rapporti cogli altri uomini, il « suum cuique tribuere ». Questa forma razionale è forma universale di cui lo spirito individuale si riveste « inhaerendo eidem » (1), per cui, pure trascendendo l'individuo, non trascende lo spirito universale di cui è modo d'essere e legge interiore. È esteriore per l'individuo in quanto considera se stesso come se stesso; è interiore per l'individuo in quanto si considera vivente nell'ordine che è questa stessa legge razionale.

Così in Agostino si formula il concetto di società. Comunione razionale è ciò che crea e mantiene il vincolo sociale che per l'uomo è un vincolo « cum quibus illi erat ratio ipsa communis » (2), vincolo che nasce da quello stesso impulso razionale che crea l'architettura e le arti, il linguaggio e le lettere, il calcolo, la grammatica, la musica, la filosofia, che appunto tutte sono espressioni di questo impulso razionale. Non è dunque un fine utilitario che unisce tra loro gli uomini in società ma è la stessa natura razionale, agli uomini tutti

---

(1) *De Trinitate*, l. IX, cap. VI, 9. v. *De Ordine*, l. II cap. II, 6 e altrove.
(2) *De Ordine*, l. II, cap. XII, 35.

comune, che fa sì che sia per essi cosa necessaria « firmissime sociari » (1).

Impulso razionale che è forza di coesione, legge di unità che lega gli uomini tra loro come tiene strette le parti di un albero e i visceri.

Esso è amore per cui l'amante « unum vult fieri cum eo quod amat » e in questa unità trova piacere e diletto (2).

È dunque una legge eterna comune a tutti, una necessità razionale, per cui « justum est ut omnia sint ordinatissima » (3), che si attua nel vincolo sociale.

La società dunque non è altro che la comunione di natura razionale appartenente all'universalità del genere umano e questa stessa partecipazione vista come atteggiamento dell'individuo è la giustizia.

È così che è nata la vita collettiva. L'uomo sente che la vita individuale non si sente completa se non in quanto si inserisce in una unità maggiore. Questa unità non ha un limite. Non si ferma alla città, non si ferma alla nazione. Tutto ciò che ha limite è negazione di una più vasta unità, tutto ciò che ha un limite porta in sè una opposizione alla maggiore unità. La luce razionale che guida l'intelletto è appunto guida verso la suprema unità. E l'uomo in quanto rifugge da questa unità rifugiandosi nel proprio io empirico, in questo ponendo il suo amore, compie quell'opera di nequizia che i padri della Chiesa e prima di loro la Scrittura chiamarono « superbia » il cui significato presso i primi è quello moderno di egoismo.

---

(1) *De Ordine, ivi.*
(2) *Ivi,* cap. XVIII, 48.
(3) *De Libero Arbitrio,* l. I, cap. VI, 16.

Nella storia del mondo diviso in nazioni vede Agostino il prodotto di questa superbia, di questo egoismo che si oppone alla unità universale. La superbia degli uomini creò la diversità delle lingue e delle nazioni come la umiltà di Cristo raccoglie di nuovo gli uomini (1). La universalità della Chiesa si contrappone così a tutte le diversità di razza e di nazione che sono altrettante affermazioni di superbia e di egoismo nel nome di quella unità che è comunione razionale e quindi verità e bene. Ma questa contrapposizione va intesa come un superamento ideale. Infatti Agostino considera un male la oppressione delle piccole nazionalità il cui rispetto è obbligo sacrosanto come quello della personalità individuale. È dunque una unità che fa di più volontà libere una volontà unica, non una volontà che schiaccia e opprime altre volontà.

L'unità - città o nazione sono d'altra parte un male se si considerano in opposizione alla unità universale aspirazione degli spiriti puri, ma sono un bene se si considerano a loro volta come superamento dell'egoismo individuale. Esso trova infatti che tener vivo nei popoli l'amore di libertà e di patria è nello stato attuale perfettamente encomiabile in quanto serve a togliere i cittadini dai vizi e a toglierli dalle mollezze e dalla corruzione. In più luoghi esso elogia l'amore di patria e riporta, approvandola, l'opinione di Scipione Nasica, di cui parla Cicerone nel suo « De Repubblica » per il quale la distruzione di Cartagine fu un male in quanto per i romani il trovarsi senza necessità di provvedere alla propria sicurezza e difesa fu causa di rilassatezza di

(1) *In Johannis Ev. Tract.*, VI, 10.

costumi e di corruzione, male questo peggiore dell'altro. La guerra infatti non è un male in senso assoluto in quanto espone a pericolo solo le cose materiali e può essere senz'altro un bene, quando da essa può nascere l'occasione di virtù pregevoli (1).

La vita eroica dei popoli non è così condannata, pure dando luogo a un genere di virtù di grado inferiore alle superiori affermazioni dello spirito.

La guerra, nello stato attuale delle cose non è quindi un male per se stessa come non sono male per se stesse, come vedremo, le varie manifestazioni della vita sociale, cioè non sono in sè nè un male nè un bene ma lo divengono per il fine che le muove cioè per la loro conformità a quelle norme razionali di cui abbiamo parlato. La guerra è ingiusta se il suo fine è ingiusto e viceversa.

Ci sono perciò guerre giuste e guerre ingiuste. Cicerone è in questo maestro ad Agostino. Nel suo « De Republica » esso aveva infatti nel libro III trattato della guerra in rapporto al diritto, subordinando anche questa al diritto della natura e aveva affermato « nullum bellum suscipi a civitate optima nisi aut pro fide aut pro salute » (2).

Certamente sono state ingiuste molte guerre dei romani che avevano di mira di spogliare altri popoli (3). E ingiuste sono tutte le guerre dipendenti dalla volontà di dominare, e latrocinio è fare guerra ai vicini per sola cupidigia di regno (4). Ma all'incontro, per quanto non sia cosa da desiderarsi, avviene spesso che un regno si

---

(1) *De Civ. Dei,* l. I, cap. XXX e XXXIII.
(2) Cicerone, *De Repubblica,* l. III, 23.
(3) *De Civ. Dei,* l. III, cap. III.
(4) *Ivi,* l. IV, cap. VI.

ingrandisca per l'iniquità di coloro contro cui si combatte una guerra che così diviene giusta guerra (1). Ci sono perciò delle guerre giuste che i buoni devono affrontare come una dura necessità allo scopo di evitare mali maggiori. La guerra può essere poi giustificata dalla necessità di respingere la provocazione o aggressione altrui. Può essere giustificata da motivi degni di lode come quelli che mossero Teodosio a prendere le armi contro Massimo ed Eugenio il cui potere era esercitato malvagiamente e tirannicamente (2).

Le guerre non sono certamente possibili tra buoni e buoni se hanno completa bontà (3). Però sono possibili tra buoni e cattivi e tra cattivi e cattivi. Ma se Dio le permette vuol dire che qualche bene può derivarne. E tra i beni che possono derivarne il principale è la pace terrena che si realizza colla vittoria di una delle parti contendenti.

Allo stato attuale delle cose la guerra dipende per Agostino dalla stessa natura in quanto le cose materiali non possono essere godute da tutti e i beni terreni non possono bastare a soddisfare pienamente le cupidigie umane. Di qui vengono gli attriti tra i popoli che non possono essere risolti che con la vittoria di uno dei contendenti (4).

Colla vittoria infatti, se arride a chi combatte giustamente, si arriva a una pace che è al tempo stesso realizzazione di giustizia (5). Se avviene il contrario, si ha un

---

(1) *De Civitate Dei*, l. IV, cap. XV.
(2) *Ivi*, l. V, cap. XXIV e segg.
(3) *Ivi*, l. XV, cap. V.
(4) *Ivi*, cap. IV.
(5) *Ivi*.

bene di ordine inferiore, che è la pace, realizzata non attraverso la giustizia, ma pur sempre pace e quindi sempre un bene, per quanto minimo. Infatti in questo caso la parte vinta si piega all'obbedienza della parte vincitrice preferendo la pace e la vita agli eventi tempestosi (1). Nell'attuale stato della natura umana depravata e corrotta dal peccato la guerra ha quindi una giustificazione naturale che è la necessità del pacifico godimento di quei beni materiali che non possono essere per la loro limitatezza goduti in comune. E se Dio permette che la vittoria sia ottenuta dall'ingiusto avversario, questo è per correzione o per punizione di peccato a cui Dio sottopone colui che ha combattuto giustamente come spesso avviene che persone religiose e innocenti servano ad iniqui padroni (2). Dio, nel suo giudizio imperscrutabile, assegnerà la vittoria agli uni o agli altri ma sempre per un bene da esso previsto. E il resultato sarà sempre la pace cioè il mantenimento di quell'ordine che è provvidenzialmente predisposto.

La guerra ha perciò una giustificazione naturale, anche quando non risponda per se stessa a fini di giustizia, nella necessità di tutelare questo minimo bene che è la pace tra i popoli.

Queste teorie Agostino espone nel « De Civitate Dei » cioè in un periodo in cui il suo pensiero è completamente formato. Ma già nel « De Ordine » assistendo a un combattimento tra galli gallinacei, episodio descritto con colore veramente ammirevole, aveva tratto motivo per affermare la legge del vincitore (« lex victoris ») come

---

(1) *De Civitate Dei*, l. XVIII, cap. II.
(2) *Ivi*, l. XIX, cap. XV.

legge naturale dipendente da quella « ratione desuper omnia moderante ». Ed aveva esclamato: « Ubi non lex, ubi non meliori debitum imperium? »... E aveva ammirato il superbo canto del vincitore e il suo fasto di dominatore di fronte all'atteggiamento dimesso del vinto spennacchiato. Tutte queste cose Agostino aveva ammirato considerandole belle nella bellezza dell'ordine della natura e regolate dalle leggi della natura (1).

E dalla considerazione di questo spettacolo naturale Agostino aveva potuto dedurre il concetto che la vita attuale è vita di lotta e la legge della natura, ordinata da Dio, è la legge che dà la vittoria al migliore, intendendo questa parola nel senso naturale, nel senso cioè di chi è idoneo a superare, anche nel giuoco delle stesse forze naturali chi è più debole e quindi meno rispondente agli scopi della vita fisica. Certamente non poteva parlare in modo diverso chi doveva conciliare il principio religioso colla contemplazione della natura.

La legge del più forte veniva giustificata con l'armonia dell'ordine universale. Ma poi perchè detestare la guerra? Non è essa una delle vicissitudini naturali come tutte le altre? Che differenza c'è tra morire in un modo o morire in un altro? Qual titolo di preferenza ha il morire in casa e a letto? « Ergo ille iustus est, qui in domo sua et in lecto suo moritur?... Quae tibi videtur bona mors, pessima est, si intus videas.... » (2).

La morte in guerra non è in nulla peggiore della morte per malattia. Anzi da taluni punti di vista è più encomiabile in quanto in essa possono risplendere singo-

---

(1) *De Ordine*, l. I, cap., VIII, 25,
(2) *Enarr. in Ps.*, XXXIII-II, 25.

lari virtù. Tale era anche l'opinione di Plotino il quale nei Trattati II e III della Enneade III parla della Provvidenza con le stesse dottrine che Agostino espone come sue nel « De Ordine ». La guerra è un mezzo che bene si addice alla perfezione dell'ordine naturale poichè per essa la vita è come una palestra in cui gli uomini devono mettere a prova il loro coraggio e la loro virtù e rifuggire dalle mollezze. E se i buoni sono vinti dai malvagi ciò è prova che essi si sono mostrati deboli e molli in confronto dei primi e sono così causa essi stessi della loro sconfitta (1). La lotta per la vita degli animali che si divorano e degli uomini che si uccidono con le guerre non è che un episodio delle perenni sostituzioni sopra la terra dei viventi che cedono il posto gli uni agli altri, dato che se fossero eterni non ci sarebbe per essi più posto (2). E morire in guerra non è in sostanza altro che anticipare il termine della vecchiaia. E se uno perde in guerra i beni materiali vuol dire che questi beni non erano destinati per lui (3).

Lo scopo della guerra del resto è la pace. Si può combattere con spirito di pace tendendo alla pace nella necessità della guerra, (pacem habere debet voluntas, bellum necessitas) e nella guerra si può dimostrare spirito pacifico con l'osservanza dei patti e generosità di combattimento (4). Quindi anche al cristiano non disdice la guerra, come lo provano gli esempi di David, del Centurione e di Cornelio: « Noli existimare neminem Deo

---

(1) *Enneade* III, tr. II, 8.
(2) *Ivi,* 15.
(3) *Ivi.*
(4) *Ep.* CLXXXIX *ad Bonifacium,* 6.

placere posse qui in armis militat » (1). La guerra rientra tra le necessità normali dell'ordine universale.

Così le compagini nazionali e statali rientrano nell'ordine della natura, della natura viziata, ma pur sempre della natura. Perciò egli, che non è certo entusiasta del potere romano e considera talvolta Roma, non diversamente dall'autore dell'Apocalissi, quale la seconda Babilonia, in ciò spinto forse dall'impulso del nativo suo sangue affricano, come rileva il Papini, (2) egli cerca tuttavia di investigare per quali motivi Dio può avere usato ai Romani la preferenza per cui concesse loro di costituire un potere mondiale. E quindi nel « De Civitate Dei » procedendo a questa investigazione crede di avere trovato diversi motivi. Uno di questi può essere stato il fatto che i romani, abituati per tradizione a posporre alla salvezza della patria quella propria, pure facendolo per amore di gloria, poterono con quest'ultimo difetto frenare gli altri e quindi meglio degli altri popoli si prestarono a essere prescelti da Dio a un'opera civilizzatrice domando la dannosa selvatichezza di molte genti (3). Un altro motivo può essere stato quello di compensare il popolo romano delle sue virtù per quanto attinenti esclusivamente alle cose terrene (4). Infine e sopratutto il fatto che la unificazione dei popoli sotto il regime romano rese possibile la predicazione e propagazione del Cristianesimo (5). Però per quanto qualcosa possa l'uomo intravedere, tuttavia i voleri di Dio, i giu-

---

(1) *Ep.* CLXXXIX *ad Bonifacium,* 6.
(2) G. Papini, *S. Agostino,* Firenze 1930, pag. 13.
(3) *De Civitate Dei,* l. V, cap. XIII.
(4) *Ivi,* cap. XV.
(5) *Ivi,* cap. XVIII.

dizi di Dio, rimangono al di sopra della possibilità umana di conoscere.

Gli ordinamenti dunque delle nazioni sono provvidenziali cioè buoni considerati nei loro rapporti con l'ordine universale, buoni in quanto in essi si realizza il volere di Dio. Ma in se stessi, essi sono solo suscettibili di acquistare un contenuto etico; essi sono suscettibili di acquistare questo contenuto, ma sono privi di questo contenuto. Come la guerra che crea il potere statale non è nè buona nè cattiva di per sè stessa ma lo diviene per il fine cui tende, così è lo stato, la repubblica. Lo stato non ha un valore proprio ma è capace di un valore. Valore è solo la giustizia, la sua verità dipende da questo valore. Stato vero è solo quello che in sè incarna la giustizia, la razionale distribuzione delle cose terrene, il « suum cuique tribuere ». Agostino ha dello stato il concetto ciceroniano trasformato secondo le forme filosofiche del neo-platonismo e adattato allo spirito cristiano.

Riportandosi a quanto Cicerone affermava non è popolo una qualsiasi riunione di moltitudine ma una riunione legata per consentimento di diritto e per comunione di utilità. Se l'organizzazione statale non ha questo fondamento razionale si ha non uno stato ma una tirannide o forma viziosa di repubblica (1). In questo caso infatti in nulla si distinguono i regni dalle piraterie. In queste anche, infatti, c'è un capo (apparenza di governo), un patto di comunanza (apparenza di legge), la divisione della preda (apparenza di utilità comune). E putroppo in genere è questa l'origine dei regni, per cui giustamente un pirata rispose ad Alessandro che lo aveva

(1) *De Civitate Dei*, l. II, cap. XXI.

interrogato per quale motivo infestava i mari: «per quella stessa ragione per cui tu flagelli il mondo» (1).

È dunque la eticità che dà luogo al vero stato. È la razionalità, la giustizia che gli dà il vero essere come valore etico («iustus a justitia»).

L'essere è il fine. Per il fine che ha, l'essere è ciò che è. L'idea formava secondo il platonismo la cosa. L'idea di giustizia costituisce lo stato. E appunto questa identità di essere e di fine è in Agostino ciò che distingue lo stato dalla tirannide. Così si legge nel «De Trinitate»: «Potentia quippe adiuncta justitiae, vel justitia accedens potentiae, judiciariam potestatem facit. Pertinet autem justitia ad voluntatem bonam.... Potentia vero sequi debet justitiam, non praeire» (2). Infatti chi vince e domina gli uomini senza la giustizia non li vince «veritate sed opinione» (3). Il che è quanto dire che lo stato la cui sostanza non è questo fine di giustizia, non è stato di verità, ma stato di opinione.

Ma per quanto non sia vero stato, vera repubblica o vero popolo quello che non è basato su la giustizia, tuttavia, non soltanto la necessità di rimettersi alla Provvidenza di Dio, ma dei motivi razionali consigliano di accettare la situazione non ideale ma pratica della vita statale. Questo afferma Agostino nel «De Civitate Dei» dimostrando che il popolo e cioè la repubblica possono essere intesi in un senso corrispondente a un grado di minore perfezione e cioè nel senso che se si può dire vero popolo o vera repubblica solo quello basato su un consenso di diritto (secondo la definizione di Cicerone),

---

(1) *De Civitate Dei*, l. IV, cap. V.
(2) *De Trinitate*, l. XIII, cap. XIII, 17.
(3) *Ivi.*

si può trovare di esso una definizione corrispondente a un modo di essere inferiore per cui non si avrà un vero e proprio popolo, una vera e propria repubblica, ma popolo o repubblica in un senso inferiore corrotto (perchè tutto ciò che non è bene è corruzione di Bene) (1).

In altre parole si ha una moltitudine di uomini collegati nel nome di un interesse di ordine inferiore, materiale. In questo caso pure non avendosi lo stato ideale, si avrà sempre una organizzazione che avrà per effetto quel minimo di beni che è necessario alla vita comune e cioè la pace.

Infatti non c'è nessuno che non voglia la pace (2). Ora indubbiamente la pace ordinata, per quanto sotto un potere ingiusto, ha in sè elementi di ordine e di perfezione superiori all'anarchia che rappresenta il massimo della ribellione al volere divino. Questa pace quindi è un primo gradino sulla via del Ritorno, quel ritorno alla più alta sfera di armonia, che è una risposta alla voce di Dio che richiama l'uomo caduto verso la propria unità per mezzo dei bisogni che corrispondono ad altrettante deficienze della natura in quanto è lontana da Dio.

Nella natura corrotta e guasta Dio pone nel corso dei secoli la sua legge d'ordine che regola le situazioni imperfette dell'uomo che ha renunziato alla perfezione. Ed il cristiano accetta questo stato di fatto con animo di bene, anzi vi collabora cercando di compenetrare la vita dello stato di quella « disciplina ecclesiastica » la quale costituisce il perfezionamento di esso mediante l'assoggettamento alla reale giustizia. Ed è in questo

---

(1) *De Civitate Dei,* l. XIX, cap. XXIV.
(2) *Ivi,* cap. XIII.

lasciarsi guidare dalla « Civitas Dei » che la « Civitas terrena » ottiene la propria giustificazione.

Il cristiano collabora dunque con l'attuale stato politico.

Sono due le città che durano, durante il corso dei secoli, nel mondo: la Gerusalemme eterna, la « Civitas Dei », « cuius finis est pax aeterna », e la Babilonia, la « Civitas terrena », « cuius gaudium est pax temporalis ». Ognuna ha i suoi cittadini. Di quelli della seconda ci sono alcuni predestinati cittadini della città eterna, che non moriranno colla città terrena. Sono coloro che fedelmente pensano alla pace di quest'ultima, senza superbia e iattanza. Questi uomini sono accetti a Dio pure non appartenendo alla città eletta (1).

C'è tuttavia nel pensiero di Agostino la visione di un conflitto tra le due città. Sono queste spesso rappresentate come tendente l'una alla giustizia, l'altra all'iniquità, « adversus invincem confligentes, una pro iniquitate, altera pro justitia » (2). I cittadini delle due città mescolati tra loro cercano vicendevolmente di distruggere l'opera degli altri. Quelli della città terrena angariano gli altri. Gli altri tollerano i primi con spirito di pazienza ma al tempo stesso cercano di infiltrarsi nelle istituzioni della città terrena per imporle uno svolgimento tendente ai propri fini ed assorbirla nella città celeste.

Così in certo modo « angariant » (3) anche essi i cittadini dell'altra città ma a loro modo, cioè cercando di distruggere in essi la potenza del male e di condurli

---

(1) *Enarr. in Ps.*, CXXXVI, 2.
(2) *Enarr. in Ps.*, LXI, 8.
(3) *Ivi*, 4.

nell'orbita dello spirito cristiano. Si ha così una forma di collaborazione colla città terrena tendente all'annientamento di questa a vantaggio dell'altra. Non ha il cristiano fiducia nell'uomo. Esso non ha fiducia che in Dio. Ma esso può spingere gli uomini preposti al comando della città terrena a fidare in Dio. Così questi, nella città terrena, potranno realizzare la città celeste: « Nos non speramus in homine; sed, quantum possumus homines admonemus ut in domino sperent, nec speramus in principibus; sed quantum possumus, principes admonemus ut in Domino sperent » (1). Del resto questa collaborazione dei cristiani alla città terrena resulta dimostrata con l'esempio del Salvatore:

« Quid enim Christiani laeserant regna terra, quamvis eis regnum coelorum promiserit rex eorum? Quid, inquam, laeserant regna terrena? Numquid eorum rex milites suos prohibuit impendere et exhibere quae debentur regis terrae? Nonne de hoc sibi calumniam molientibus judaeis ait, Reddite Caesari quae Caesaris sunt et Deo quae Dei sunt? Nonne tributum de ore piscis etiam ipse persolvit? Nonne praecursor eius militibus regni huius quid facere deberent pro aeterna salute non ait, Cingulum solvite, arma proicite, regem vestrum deserite, ut possitis Domino militare: sed ait, Sufficiat vobis stipendium vestrum. Nonne unus militum eius et dilectissimus Comes eius commilitonibus suis et quodam modo Christi Provincialibus dixit, Omnis anima potestatibus sublimioribus subiecta sit? Et paulo post, Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum, cui vectigal vectigal, cui timorem timorem, cui honorem hono-

---

(1) *Contra litteras Petiliani*, l. II, cap. XCVII, 224.

rem. Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diliga
tis. Nonne praecepit ut pro ipsis etiam regibus oraret Ec
clesia? Quid ergo eis Christiani offenderunt? in qu
christiani non sunt terrenis regibus obsecuti? » (1)
Tutto lo spirito della predicazione evangelica è in quest
parole. Cristo non annunciò nessuna dottrina politica
nessuna dottrina economica. La dottrina del Vangelo
soltanto una promessa di resurrezione della umanità ne
nuovo spirito di amore sostituito ad ogni criterio di giu
stizia intesa nel senso comune, in quel senso egoistic
che ridurrebbe la morale a un conteggio di dare e avere

Ora appunto questo spirito del Vangelo Agostin
chiede che sia usato nei riguardi della città terrena
Ma qualcosa di più c'è ormai al tempo di Agostino
C'è il cristianesimo che si è infiltrato in tutte le mem
bra di questa città terrena, compresa la testa. Non sol
militari e funzionari, ma Imperatori ormai sono cr
stiani. La città celeste è attiva contro l'organismo de
l'altra. Essa si vale di essa per i suoi scopi, si vale dell
pace che questa le assicura (2).

Nel « De Civitate Dei » pertanto in cui si complet
la dottrina politica agostinana si stabilisce il fine dell
citta terrena cioè dello Stato. Questo fine è realizzat
al disopra della volontà degli individui, è preordinat
dalla Provvidenza, trova il suo fondamento nella do
trina della Predestinazione.

Coll'apparizione del governante come colui che
suscitato dalla Provvidenza per fini di ordine unive
sale apparisce anche il concetto che Agostino ha dell

(1) *Enarr. in Ps.*, CXVIII-XXXI, 1.
(2) *De Civ. Dei,* l. XIX, cap. XVII.

natura dello Stato da lui chiamato « Civitas » o « Populus ».

Lo stato è e non è. Non è un organismo. In nessun luogo delle opere agostinane si trova esposta una teoria di questo genere. Il concetto dell'ordine agostiniano è più vasto, è ordine universale, ordine divino. La natura non crea gli stati. La natura crea solo gli uomini e li pone gli uni accanto agli altri, preordinante la Provvidenza divina, in innumerevoli rapporti di colleganza inseparabile.

Lo stato non è un organismo. Esso è un rapporto tra governanti e governati. Taluni uomini ha chiamato Dio al comando degli altri che ha chiamato a ubbidire. Di fatto dunque esistono governanti e governati dei quali ciascuno ha dei doveri di cui risponde davanti a Dio e dei diritti, cioè dei fini personali.

La « civitas » essendo solo una moltitudine concorde di cittadini (1), ed essendoci così soltanto cittadini che comandano e cittadini che ubbidiscono, (2) il pensiero di Agostino si presenta come essenzialmente individualistico.

Il cap. XIII dell'Epistola ai Romani viene da Agostino interpretato alla lettera. Il regnante regna per investitura divina e chi si ribella a lui resiste alla volontà di Dio. La sua missione rientra così nel quadro della Provvidenza. I poteri umani sono preordinati da Dio secondo l'opportunità dei tempi (3).

Agostino non arriva più in là di questo punto. Il potere dunque è sempre legittimo? Parrebbe che così

---

(1) *De Civ. Dei,* l. I, cap. XV.
(2) *Ivi,* l. XIX, cap. XIII.
(3) *Ivi,* l. V, cap. XXVI.

sia secondo lo spirito della sua dottrina. I diritti dei popoli Agostino non li prende in esame di fronte al potere ingiustamente esercitato. Non ancora si era ai tempi in cui la Chiesa poteva sentirsi in forza di giudicare il poere laico. Si era anche lontani dall'epoca in cui Bonifacio VIII avrebbe lanciato la potente affermazione della rigida e totalitaria supremazia della Chiesa colla Bolla « Unam sanctam » per cui non c'è altro vero potere che quello della Chiesa che sola è santa perchè investita da Dio a suprema guida degli uomini ed è cattolica, cioè universale, ed è apostolica per il messaggio di cui è incaricata per tutta la durata del mondo, e non c'è luce spirituale che non venga da lei come non c'è luce fisica che non venga dal sole. Invece al tempo di Agostino l'Impero di Roma era ancora pieno di prestigio, per quanto diviso da contese e scosso come potenza militare. E i cristiani non avevano altra mira che quella di tenere dalla loro gli Imperatori. L'imperatore non più considerato dio era sempre un mandato da Dio. A lui quindi si deve ubbidire semprechè non si intacchino le ragioni dello spirito nel qual caso la sua volontà di pace impone al cristiano una disubbidienza che non è quella del ribelle ma quella del martire che assoggettandosi alle sofferenze della carne si guadagna la suprema corona. E se Dio permette che il governante sia strumento della volontà dei demoni che per mezzo di esso sfogano la loro ira contro la città di Dio, ciò non è di danno ma di vantaggio per la Chiesa la quale completa così il numero dei suoi martiri, suoi illustri cittadini ed eroi (1), i quali servono di esempio che

(1) *De Civitate Dei,* l. X, cap. XXI.

tutti i mali del corpo si devono soffrire per la fede e per la difesa della verità.

Il governante ingiusto perciò è prova di virtù per gli uomini buoni e quindi deve essere ugualmente rispettato come tale.

Così nella « Enarratio in Psalmum CXXV »: « Iulianus extitit infidelis imperator, extitit apostata, iniquus, idolatra: milites christiani servierunt imperatori infideli: ubi veniebatur ad caussam Christi, non agnoscebant nisi illum qui in coelo est. Si quando volebat ut idola colerent, ut thurificarent, praeponebant illi Deum, quando autem dicebat, Producite aciem, ite contra illam gentem, statim obtemperabant. Distinguebant Dominum aeternum a domino temporali et tamen subditi erant propter Dominum aeternum a domino temporali ». E si preparavano così i cristiani « ad possidendam sempiternam haereditatem. Quam haereditatem? Ubi destruetur omnis potentatus, et omnis potestas, ut sit Deus omnia in omnibus » (1).

Ed altresì il governante ingiusto è punizione per i peccatori e come tale va tollerato e subìto come giusta pena: « Et bonum est ut consideremus nos peccatores esse et sic tolleremus impositos super capita nostra; ut et nos Deo confiteamur quia digne patimur » (2).

Ed i governanti sono chiamati da Dio ad una propria felicità. Nel « De Civitate Dei » al libro V (3), si espone quale è la felicità dell'imperatore cristiano (poichè è solo l'imperatore cristiano che può essere veramente felice). Più che nelle vittorie contro i nemici, la sua fe-

---

(1) *Enarr. in Ps.*, CXXV, 8.
(2) *Enarr. in Ps.*, LXV, 16.
(3) *De Civ. Dei*, l. V, cap. XXIV.

licità sta nella giustizia. Anche punendo esso può essere felice quando punisce non per odi personali ma per la sicurezza della Repubblica.

Ma il governante ha dei doveri. Per quanto la maniera di governare non riguardi la sua legittimità, riguarda tuttavia la sua coscienza.

Se il Sovrano ha diritti rispetto ai sudditi questi si convertono per la sua coscienza in doveri. Secondo lo spirito cristiano che Agostino interpreta con così profondo acume nessuno ha dei diritti veri e propri, tutti essendo servi della legge eterna di Dio. Secondo questo spirito chi comanda serve i comandati, chi comanda comanda per amore dei comandati i quali hanno necessità che altri provveda a loro. Necessità di provvedere agli altri è dunque il fondamento del potere del governante.

Quindi esso deve assicurare la pace ai suoi sudditi e nella pace il godimento dei beni terreni secondo la norma della giustizia. Ma il dovere del governante come abbiamo visto non è perfetto se non nella disciplina ecclesiastica, nel riconoscere cioè che non vi è altra verità all'infuori della Chiesa, nè si può applicare la giustizia senza ascoltare la voce del maestro della giustizia. Così degno di encomio e di lode ed efficacissimo per la salute del popolo trova Agostino il gesto di Teodosio il quale genuflesso e orante fece penitenza, innanzi a tutto il popolo piangente e commosso, per la strage di Tessalonica (2).

Quando l'imperatore assoggetta sè stesso alla disci-

---

(1) *De Civitate Dei*, l. XIX, cap. XIV.
(2) *Ivi*, cap. XXVI.

plina della Chiesa allora egli attua la sua missione. Quindi esso deve tenere a disposizione della Chiesa il suo potere secolare.

Durante il periodo delle sue polemiche contro i donatisti Agostino ha luogo di svolgere il suo pensiero intorno ai doveri del principe cristiano in questa materia. Numerose Epistole scrisse e libri compose su questo argomento. Egli trae gli argomenti dalla S. Scrittura. Lo zelo dei re d' Israele è portato spesso per esempio. « Compelle intrare » o « cogite intrare » è la massima che Agostino adotta e lascerà in retaggio al Cattolicismo. I re della terra dovranno prestarsi in coscienza con tutte le loro forze a preparare la mèsse per la città celeste. Non è solo il godimento dei beni materiali che il sovrano deve assicurare ai sudditi ma sopratutto di quelli morali e primo tra tutti deve esso assicurare la pace della Chiesa. Così si imposta la necessità della persecuzione delle eresie che turbano la pacifica convivenza dei fedeli nel seno della Chiesa ufficiale.

E l'imperatore cristiano deve pure provvedere a che sia rimossa ogni traccia di culto pagano che è di scandalo per i fedeli. Nella Epistola XCI « ad Nectorium » raccomanda pene severe contro i Calamensi e coloro che sacrificavano agli dei del paganesimo. Dopo di avere nelle Epistole C e CXXIII, riguardanti i donatisti, sconsigliato anche contro i donatisti l'uso della pena di morte, nella Epistola CCIV « ad Dulcitium » scrive che gli imperatori possono ricorrere alla pena di morte per tutelare l'unità della Chiesa.

E nel « Contra Gaudendium Donat. Episc. » (1)

---

(1) *Contra Gaudentium Donat. Episc.*, l. II, cap. XII, 13.

Agostino dopo di avere polemizzato contro la tesi « invitos ad veritatem non esse cogendos » e contro coloro che sostenevano che l'imperatore si deve occupare solo delle cose terrene, rimanendo agnostico in materia spirituale, esclama: « Unde fit conseguens, ut religio sit etiam, qua Christianus imperator ad curam suam judicet pertinere, ne in res divinas impune peccetur, a quo tu non vis curari nisi ea quae terrena repubblica continentur ».

Non si tratta quindi solo di conservare lo spirito cristiano nell'adempimento del proprio compito di comando, ma bensì di opera attiva a favore e sostegno dell'opera spirituale della Chiesa.

Così nel « In Johannis Evangelium » Agostino si meraviglia che i donatisti si atteggino a perseguitati dai principi e dai re cattolici. In primo luogo, osserva Agostino, questa non è una vera persecuzione perchè si riferisce al solo corpo e non espone l'anima a nessun pericolo; mentre è vera persecuzione quella che appunto essi donatisti fanno contro le anime dei fedeli che cercano di strappare alla Chiesa (1). Le persecuzioni contro i pagani e gli eretici sono perciò del tutto ragionevoli. Dio volle che Sara perseguitasse Agar perchè Ismaele molestava Isacco. Dunque è Dio che spinge la potestà contro gli eretici, gli scismatici, e turbatori della Chiesa e nemici di Cristo. Questa persecuzione degli eretici è così per il principe cristiano non tanto un diritto quanto un dovere e trova riscontro nella Scrittura in cui si legge nel Libro di Daniele che dopo il miracolo dei tre fanciulli, usciti illesi dalla fornace ardente, il re di Babilonia

(1) *In Johannis Ev. Tract.* XI.

stabilì la pena di morte per coloro che avrebbero bestemmiato il Dio degli Ebrei. Ed appunto ecco ciò che ne deduce Agostino: Se un re straniero fu severo perchè non fosse bestemmiato il Dio d' Israele che potè liberare i tre fanciulli dal fuoco, come ci si può meravigliare dei principi cristiani che sono severi contro chi vilipende il nome di Cristo che ha salvato non soltanto quei tre fanciulli ma tutto il mondo dal fuoco dell'inferno? E come potrebbero essi tollerare che dei pagani cercassero di imporre ai cristiani di rinnegare la propria fede? (1) Certamente dunque è ben giustificata e santa per il principe cristiano la lotta contro i nemici della Chiesa; non ha discussioni il suo dovere di tenere la propria forza a disposizione della Chiesa.

E questa obbligatoria sottomissione del principe cristiano alla Chiesa anche nell'esercizio del suo potere, ampiamente trattata da Agostino nelle sue opere, avrà il proprio massimo sviluppo nel medioevo. Così mentre da una parte colla dottrina della predestinazione dei governanti, tutti mandati da Dio o per elevazione degli uomini o per loro punizione, si gettano le basi del legittimismo, dall'altra con questi principi per cui il principe è vero principe e trova la propria ragione d'essere solo nella disciplina ecclesiastica che è perfezione della giustizia, si gettano le basi di quei movimenti dottrinari che nel medioevo troveranno campo nelle opere dei curialisti del trecento ed in particolare modo di Egidio Romano, Giacomo da Viterbo, Agostino Trionfo che tanto daranno da pensare a Filippo il Bello e Ludovico il

---

(1) *In Johannis Ev. Tract.* XI.

Bavaro il cui potere sarà impugnato come potere non vero perchè privo di giustizia non essendo conforme ai voleri del papato.

Siamo così giunti a un punto in cui è necessario parlare di uno dei diritti del governante che, diritto rispetto ai sudditi, è per lui un dovere: il diritto di punire o « jus ulcisciendi ».

Siamo cioè venuti a parlare della pena e del suo contenuto etico. Essa è un istituto di diritto divino ed umano. Anche applicato dall'uomo risponde a un'esigenza di ordine eterno. A riguardo della pena il pensiero agostiniano sembra subisca una certa trasformazione dagli scritti del suo primo periodo di attività di pensatore e di scrittore in cui è più attiva la influenza del platonismo a quelli del periodo posteriore in cui maggiore è l'influenza che sul suo pensiero esercitano le concezioni della Bibbia.

La prima concezione è quella che corrisponde alla dottrina che in Platone trova sviluppo nel « Gorgia ». Come la ginnastica del corpo ha un parallelo intellettuale nella legislazione, così la medicina trova un parallelo intellettuale nella funzione penale. Il maestro di ginnastica e il medico sono da una parte coloro che presiedono alla salute del corpo, il legislatore e il giudice sono dall'altra parte coloro che presiedono alla salute dell'animo. I platonici avevano appunto questa concezione contro cui Agostino polemizzerà nel « De Civitate Dei ».

La pena come vendetta necessaria non è sentita dalla filosofia greca. Questa concezione soprattutto è contraria alla dottrina di Platone per cui la espiazione è purificazione. Con essa l'uomo si libera da un legame

che lo tiene legato al mondo della materia e da cui non può esser sciolto se non coll'opera violenta della pena.

L'uomo che è in colpa per il semplice fatto di essere rivestito da un corpo che lo rende schiavo del destino, non può dimostrare la propria libertà che assoggettando questo stesso corpo al patimento. Nè potrebbe la pena tendere ad altro fine se non a quello di liberare l'uomo dal dominio del corpo e dalle passioni che da esso muovono contro l'intelligenza. Ed è questo un atto di liberazione che si verifica anche di fronte alla pena di morte, poichè l'uomo, la cui anima è immortale, può, accettando la giusta pena rendersi degno di migliori destini. E anche quando il reo punito non si corregge e la pena rimane così per lui infruttuosa, il suo corpo è tuttavia di esempio per gli altri i quali possono da esso trarre motivo di ravvedimento per le proprie colpe. Essendo perciò medicina dell'anima, la pena non ha carattere remuneratorio ma purificatorio. « Chi punisce ragionevolmente non punisce per il fatto passato — ciò che è avvenuto non si può fare che non sia avvenuto — ma per l'avvenire affinchè non pecchi più nè il colpevole nè altri che lo veda punito ». Platone fa dire questo a Protagora, (1) ma esso svolgerà, soprattutto nel « Gorgia », la sua dottrina che è quella della pena come purificazione.

Questa concezione è quella che Agostino espone nel « De Vera Religione ».

Quivi infatti si esprime in senso perfettamente platonico per la bellezza della pena: « Et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damna-

(1) *Protagora*, 324, b.

tionem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum » (1). Abbiamo veduto come in quest'opera il concetto di peccato è per Agostino il concetto stesso di errore in quanto l'uomo volontariamente abbandonando la verità si lascia prendere nella rete delle forme carnali.

Esso quindi ha bisogno attraverso alla mortificazione della carne di essere riportato alla vita dello spirito. Se il peccato è un illecito amore che turba l'armonia dell'universo, la pena è il mezzo per ristabilire l'equilibrio dell'amore. Il dolore stesso a cui l'umanità si trova legata in questa vita mortale non è altro che un mezzo occasionato dalla prima caduta con cui è richiamata alla necessità di aspirare non ai beni della carne ma a quelli dello spirito, « ut admoneamur incommutabile aliquid esse quaerendum » (2). Le pene cui è assoggettato il corpo, richiamando l'attenzione sulla corruttibilità di questo, sono ad ammonizione che è necessario che il nostro amore sia rivolto non al corpo ma alla verità (3).

Infatti con esse l'uomo impara a conoscere quanto grande sia la differenza tra la condizione felice di chi ha osservato i precetti di Dio e quella attuale causata dal peccato (4). E la sorte dell'empio è di esempio per il giusto il quale può essere indotto dalla contemplazione della pena di quello ad astenersi dal peccato: « Impius namque pio vivit et peccator justo, ut eorum

---

(1) *De Vera Religione*, cap. XXIII, 44.
(2) *Ivi*, cap. XL, 75.
(3) *Ivi*, cap. XV, 29.
(4) *Ivi*, cap. XX, 40.

comparatione alacrius, donec perficiatur adsurgat » (1). È pertanto questa la razionalità della pena, la contemplazione della corruzione della carne cui va incontro colui che si lascia andare al peccato per amore delle immagini carnali.

Contemplazione che può avvenire da parte dello stesso peccatore, o, se egli è accecato e ormai schiavo del peccato, da parte degli altri, ma è sempre in questo confronto che la logica di esso consiste: « interior exteriorem respicit et in sua comparatione foedum videt » (2). Con la pena perciò si dimostra che la giustizia è libertà e il peccato è servitù dello spirito nella debolezza della carne (3). Inquadrata così la pena nell'ordine universale, come mezzo di purificazione e di ammonimento, essa apparisce in tutta la sua bellezza poichè ordine è bellezza; « nihil enim ordinatum quod non sit pulchrum » (4).

Ora se il governante terreno punisce non fa altro che imitare il modello della suprema giustizia. Se anzi esso vuole che la sua città sia ordinata esso deve essere pronto a punire perchè altrimenti non è possibile assicurare ai sudditi il pacifico godimento dei beni terreni. Ma lo scopo della pena deve essere quello di ristabilire nel reo e nel mantenere nella società il retto volere, la dirittura dell'amore. Perciò anche lo scopo della pena è scopo di amore e chi punisce e vendica non lo deve fare per odio ma a fine di amore come per amore

---

(1) *De Vera Religione*, cap. XXVII, 50.
(2) *Ivi*, cap. XV, 29.
(3) *Ivi*.
(4) *Ivi*, cap. XLI, 77.

il Creatore ha dato quest'ordine alla vita universale e la pena ha inserito nell'ordine universale per sua misericordia e richiamando gli uomini dalla colpa alla perfezione (1).

Agostino reagisce contro le interpretazioni antisociali del « Discorso della Montagna » date da quelle correnti ereticali che predicavano la tolleranza estrema e negavano allo Stato il diritto di punire. Egli reagisce appunto sostenendo che in quelle frasi del Salvatore in cui si vieta di vendicare l'offesa non c'è alcun riferimento alla pena che ha per scopo la correzione poichè questa appartiene alla misericordia (2).

E cita l'esempio di uomini grandi e santi i quali punirono alcuni peccati con la morte per incutere ai viventi un salutare timore e a beneficio anche dei puniti i quali vivendo avrebbero potuto aumentare il loro peccato. La stessa pena di morte può essere così atto di amore.

Così nella « Enarratio in Psalmum » XXXII-II: « Ne putes quod ad te misericordia pertineat, judicium autem non ad te pertineat.... Quale misericordiam fecisti in eum, cuius iniquitatem fovisti? » E nella « Enarratio in Psalmum » L: « Amat Deus disciplinam. Perversa autem et falsa innocentia est, habenas laxare peccatis ». E prosegue dimostrando che la mitezza del padre non è utile ma dannosa al figlio che libero dalla punizione del padre incorre poi in quella di Dio. Insomma se la misericordia è atto di verità e di ragione è necessario che non sia intesa nel senso di tolleranza per il male. In

---

(1) *Omelia,* XXV.
(2) *De Sermone Domini in Monte,* l. I, cap. XX, 63 e segg.

questo caso chi tollèra il male è un falso innocente, la sua è una falsa bontà. Esso risparmia il corpo ma favorisce la rovina dell'anima.

Ma d'altra parte non solo può ma deve la pena essere atto di amore allo stesso modo che Dio non è il tormentatore ma il giustissimo ordinatore (1).

Interpretando perciò i libri sacri Agostino li volge a favore della propria tesi. Così interpretando le maledizioni che Gesù scagliò contro le città che non avevano voluto riceverlo, egli sostiene che questa non era altro che la forma del linguaggio profetico per cui sembra imprecazione ciò che è previsione pura e semplice di ciò che dovrà accadere al peccatore (2).

E allorchè i martiri domandavano di essere vendicati (Apoc. VI, 10) la loro preghiera non significa altro che il desiderio da loro espresso che venisse distrutto il regno del peccato e definitivamente assoggettata la carne allo spirito possibilmente colla conversione dei peccatori e, solo in caso che ciò non possa essere, colla loro dannazione (3). Il sentimento di amore che il Vangelo ha suscitato nel mondo doveva far considerare la pena come un mezzo di salvezza, per il peccatore o per gli altri, non un mezzo di vendetta, come Paolo assoggettò l'incestuoso di Corinto alle pene corporali perchè lo spirito fosse salvo nel giorno del Signore (4).

Colla pena perciò si pone un freno alla volontà umana, si pone ad essa un limite senza del quale le sarebbe più facile cadere in errore.

---

(1) *De Sermone Domini in Monte,* l. I, cap. XXII, 77.
(2) *Ivi,* cap. XXI, 71, 72.
(3) *Ivi,* cap. XXII, 73 e segg.
(4) *Ivi,* cap. XX, 65.

Questo, e solo questo, è il suo scopo.

Ma per l'Agostino del periodo più avanzato, quando ormai lo spirito biblico era stato da lui completamente assorbito la posizione è diversa. Secondo il Vecchio Testamento Dio punisce colui che ama affine di salvarlo dal peccato, ma colpisce a morte colui che esso non ha eletto. La dottrina della predestinazione trova le sue radici profonde nel Vecchio Testamento. L'ira di Iahve verso i suoi eletti è ira piena di misericordia, è piena di amore. È ira di amante tradito, di padre abbandonato. La sua ira è furore di gelosia.

Si legga in Ezechiele di Gerusalemme che raccolta dal Signore come una fanciulla gettata sulla strada, allevata dal Signore e resa bella e adornata d'oro e di abiti preziosi, si prostituisce con degli stranieri e immola agli idoli e innalza postriboli per le sue fornicazioni. E il Signore l'abbandona a coloro che fanno strazio di lei, che la riempiono di abbominazione e di ignominia. Ma non si allontana da lei. E quando essa ripensa ai suoi peccati e ne ha confusione e pentimento ecco che il Signore ravviva il suo patto e stende su lei la sua misericordia (1). Ma ben altra è la profezia a riguardo del Re di Tiro: « io adunque in mezzo a te farò nascere un fuoco che ti divori e ti ridurrò in cenere.... tu sei ridotto al niente e in perpetuo non sarai più » (2). E qui siamo nel Libro di Ezechiele in cui anche più che negli altri profeti la faccia del Signore si presenta piena di misericordia. Ma se si leggono i libri del Pentateuco e quelli dei Giudici, se si legge soprattutto il

(1) *Ezechiele*, cap. XVI.
(2) *Ivi*, cap. XVIII, 17-18.

libro di Ester, tremendo per il furore di vendetta che spira in esso dal primo all'ultimo versetto, si ha veramente la sensazione che il principio animatore del pensiero ebraico è la vendetta sui nemici della Legge di Dio e sui violatori di essa.

Ed anche nelle manifestazioni del pensiero di Israele appartenenti all'epoca dell'ellenismo lo stesso senso di vendetta spira contro i peccatori i quali non sono, come nel pensiero greco, le vittime della oscurità della materia in cui l'uomo è chiuso in questa esistenza, ma bensì sono il cattivo seme, il « cor malignum » del IV Esra, che Dio distruggerà nel suo furore e disperderà dalla faccia della terra.

Così nel periodo avanzato del pensiero agostiniano, sotto l'influenza dell'esegesi biblica e la necessità di spiegare il dogma cristiano delle pene eterne per i peccatori si va elaborando e fissando questo principio: « qui mala fecerit, mala patiatur » (1).

E questo è « propter vicissitudinem mali » cioè per ricambio di male (2).

In questo senso Agostino interpreta la parola del Salvatore: « colla stessa misura con cui avete misurato, sarà rimisurato a voi» (Luca VI, 38), intendendo per misura non già il tempo della colpa e della pena, quasi che questa dovesse essere per la durata commisurata alla durata di quella, ma bensì la corrispondenza razionalmente adeguata della pena alla colpa commessa.

Ogni colpa ha un determinato grado di gravità a seconda che in misura maggiore o minore turba l'ordine voluto da Dio. Questa gravità è la sua misura.

---

(1) *De Civ. Dei*, l. XXI, cap. XI.
(2) *Ivi.*

Non è la durata del fatto questa misura. Altra è la gravità dell'omicidio, dell'adulterio, del sacrilegio, altra cosa è il tempo che è stato necessario per commetterli. Ora questi delitti si misurano « iniquitatis et empietatis magnitudine ». A questa grandezza della iniquità ed empietà c'è una pena corrispondente, adeguata, la quale scaturisce da essi naturalmente, cioè perchè così è l'ordine divinamente imposto alle cose (1). Ci sono delitti per cui quindi le città mortali stabiliscono la pena di morte, come quelli di coloro per cui non c'è posto nella città eterna. E qui la pena è un « auferre », un togliere via da sè, un respingere l'empio che si è reso indegno di appartenere al consorzio dei viventi (2). Non diversamente nel Vecchio Testamento colla pena di morte si lava la macchia che se non è cancellata col sangue del peccatore attira da parte di Dio la vendetta sul popolo. Le pene perciò possono essere « espiatoriae » e « purgatoriae » (3). Le prime rispondono appunto a questo scopo: rendere al colpevole il male che ha fatto. Le seconde sono pene che hanno per mira la purificazione del colpevole. Sono pene di misericordia e non di vendetta. Agostino, come abbiamo veduto, polemizza qui contro i platonici per cui tutte le pene sarebbero purgatorie e ricorda che tale sarebbe anche l'opinione di Virgilio poeticamente rappresentata nei versi 733-742 del Lib. VI dell' Eneide. Ma non è così secondo il suo modo di vedere. Per lui la pena è espiatoria come principio generale. Può essere purgatoria per accidente ma non per sua natura e cioè quando colui che è punito si converte e

(1) *De Civitate Dei, ivi.*
(2) *Ivi.*
(3) *Ivi,* cap. XIII.

diviene migliore, mai quando ciò non accade e colui che è punito o rimane come è o diventa peggiore. « Nos vero etiam in hac quidem mortali vita esse quasdam poenas purgatorias confitemur, cum quibus affliguntur, quorum vita non inde fit melior, vel potius inde fit peior, sed illis sunt purgatoriae qui eis coerciti corriguntur ». Quindi non per se stesse, ma relativamente a coloro che si correggono sono purgatorie e cioè « illis.... qui eis coerciti corriguntur ». Ma le altre pene o temporali o eterne, sono tutte espiatorie e cioè sono applicate secondo il merito di ciascuno, « sicut unusquisque divina provvidentia tractandus est ». È dunque la pena un trattamento che deve essere usato con chi ha fatto il male. Ed a questo proposito Agostino distingue le pene in temporali ed eterne e le prime in pene temporali di questa vita o dell'altra (con ciò alludendo al Purgatorio) e di questa e dell'altra. La giustizia della pena sta perciò in questo: che il peccato merita la pena. Così anche nella città terrena colla pena si realizza una provvidenziale disposizione dell'ordine universale. E colui che giudica ubbidisce ad una necessità che la società, cioè l'ordine razionale degli uomini gli impone.

Necessità dura talvolta perchè il giudice deve, con mezzi imperfetti, cercare la verità che gli sfugge. Esso si trova in una necessità di ignorare pur trovandosi nella necessità di giudicare (1). Agostino ricorda il sistema della tortura applicato agli imputati e ai testimoni e ne sente tutto il lato tragico e doloroso pure riconoscendo, non ribellandosi ai sistemi del tempo, la grave e triste necessità per cui il giudice anche sapiente deve fare del

(1) *De Civitate Dei*, l. XIX, cap. VI.

suo meglio, perchè in questa condizione mortale nulla è scevro di malanni (1).

Quanto poi alla punizione dell'errore, alla repressione del delitto di opinione parleremo in altro luogo tra breve.

Concludendo, rimane stabilito che secondo Agostino, per la stessa necessità di inchinarsi al volere divino il cittadino deve abbassarsi di fronte al potere costituito quando questo non lo ponga in lotta con la volontà di Dio. La Chiesa non vuole distruggere nulla fuori che il male.

Quindi in quanto le istituzioni terrene mirano alla pace terrena che non è un male, ma un bene, per quanto di natura inferiore, essa le asseconda e collabora con esse favorendo in tutti i modi possibili e ragionevoli la concordia delle volontà umane (2).

Ora questa concordia delle volontà umane che si realizza nella società umana sotto la protezione dei governanti si formula nel diritto. È necessario quindi esaminare il concetto del diritto nel pensiero agostiniano.

Osserviamo innanzi tutto che dicendo diritto nel pensiero agostiniano non si intende questa parola nel senso classico. È la legge di razionalità universale, basata su un amore universale, su una aderenza dell'individuo alle « rationes incommutabiles » nelle quali è stato creato e per le quali vive che determina i suoi rapporti con le cose e con gli altri uomini. Il diritto è appunto questa razionalità eterna, questa eterna legge di amore che si rispecchia nell'individuo in questi rapporti.

---

(1) *De Civitate Dei, ivi.*
(2) *Ivi,* cap. XVII.

È il concetto platonico che trova anima nella nuova coscienza cristiana erede del cuore profondo d' Israele secondo la parola piena di contenuto e densa di pensiero del Salmo XXXVI 31: « La Legge del suo Dio egli ha nel suo cuore ». Esso è la « voluntas quam Deus operatur in hominibus » (1), cioè la volontà di bene universale, la volontà-razionalità. È questa volontà-razionalità e non la volontà del principe nè la volontà della moltitudine che costituisce il vero diritto. In questi due casi si hanno due forme apparenti di diritto, che costituiscono sempre un minor male di fronte all'anarchia, cioè un bene d'imperfezione, non il bene, il diritto vero, la Legge vera. Platone aveva trattato queste questioni oltre che nella « Repubblica » dove aveva dato l'idea del vero stato retto dal vero diritto cioè dalla volontà dei Sapienti, nel « Politico », dove aveva posto al di sopra delle leggi scritte che danno una presunzione approssimativa di verità, « l'Arte regia », che è la legge vera, di cui le altre sono tentativi di imitazione, la quale non proviene da uno o dai più, ma è arte di colui o coloro che sanno come comporre la perfetta orditura che avvolge negli Stati liberi e servì per la felicità comune, nelle « Leggi », dove aveva subordinato la legge alla Scienza, affermando: « Nè la legge infatti, nè alcun ordinamento vale più della scienza nè risponde all'ordine delle cose che l'intelligenza sia schiava o soggetta ad alcuno, ma che comandi su tutto, posto che poggi sul vero e sia effettivamente libera, conformemente alla sua natura. Ma oggi tale in verità non è affatto.... epperò bisogna adottare il secondo partito, quello cioè di ricorrere all'ordine e alla legge i quali vedono e

(1) *De Civitate Dei,* l. XXII, cap. II.

contemplano ciò che per lo più suole avvenire, ma non possono vedere e contemplare tutto » (1). È quindi un criterio di approssimazione che rende razionale la legge umana e le conferisce il suo contenuto etico per il quale il sapiente deve ad essa sottoporre i propri beni e la propria persona come Socrate nel « Critone ». Ma non così la ragione, la verità la quale è legge della legge e renderà santa la forza stessa contro la legge quando la forza sia più razionale della legge. Anzi colui che conosce leggi migliori da quelle in uso avrà il dovere di imporle qualunque sia il mezzo, nessun riguardo avendo all'opinione dei più la quale se errata è un male che non merita rispetto mentre la forza è un bene quando è a servizio della verità (2).

Quindi allo stesso modo che nè l'opinione nè la forza hanno un valore in sè stesse, ma lo acquistano in corrispondenza alla verità, viene ad assumere un valore secondario, nell'ordine del pensiero, la discussione sulla bontà delle forme politiche, la distinzione tra monarchia e oligarchia e democrazia poichè la loro bontà o meno sta tutta nel modo di governare, nell'arte del governo, nella idoneità cioè che queste varie forme hanno praticamente a rendere i cittadini migliori.

L'anima sapiente sola è anima sovrana. Essa sola ha

---

(1) Platone, *Le Leggi*, l. IX, 875 c. d. trad. it. di A. Cassarà, Bari 1921.

(2) *Politico*, 296 e segg. trad. it. di M. Faggella, Bari 1931. Queste dottrine sono svolte anche dallo Ps. Platone nel « Minosse » dove si dimostra non esser vera legge nè la deliberazione della città, nè gli statuti dei re, ma solo quella che è scoperta di verità ed è capace di render migliori i cittadini; chè questa è la legge regia, e non quella che sembra agli ignoranti.

diritto al comando, sia esso conseguito con la persuasione o con la forza secondo il motivo pindarico:

La legge di tutti regina
dei mortali e degli immortali
. . . . ammette giusta la violenza
con la mano sovrana; il desumo
dai fatti di Ercole . . . .

in cui la mano sovrana non è quella di chi è in semplice possesso della forza fisica, come sosteneva Callicle, ma quella di chi questa forza pone a servizio della ragione e della verità (1).

Agostino ha questi stessi concetti. Fino dai suoi primi scritti si manifesta di questa stessa opinione. Così anche per lui non è la forma con cui alcuno consegue il potere che stabilisce o meno la sua legittimità di comando. È la bontà della legge, è la corrispondenza della legge temporale a quella eterna che costituisce la legittimità del comando. Vi può essere un governante che tirannicamente ha acquistato il potere, un governante corrotto. Eppure egli può stabilire delle leggi che sono buone nonostante che egli sia ingiusto, come quando stabilisse il divieto di rapire una donna o disponesse che la forza può essere respinta dalla forza (2). Allo stesso modo (e qui forse Agostino ha attinto la dottrina di Platone attraverso il « De Republica » di Cicerone che nel Libro I 40 prospetta i casi in cui si rende necessario un

---

(1) *Gorgia,* 484-b e segg. e 488 e segg., trad. it. di F Zambaldi, Bari 1917.

(2) *De libero arbitrio,* l. I, cap. V, 12.

dittatore, dopo di che nel testo oggi posseduto c'è una lacuna di due pagine nelle quali con molta facilità si svolgeva quella stessa tesi che fu di Platone ed è di Agostino), se è vero che in un popolo bene ordinato, custode della comune utilità, in cui ognuno sottoponga al bene pubblico quello privato, è ben fatto che vi sia una legge che autorizzi il popolo a nominarsi da sè i propri magistrati, è anche vero che se questo popolo divenga depravato, corrotto, metta alla propria testa uomini scellerati, e vi sarà un uomo buono che abbia la potenza di farlo, questi farà bene a togliere al popolo la libertà affidando il potere a pochi o a un solo (1).

Fra le due leggi infatti, quella temporale e quella eterna, tra quella imperfetta e quella perfetta è la seconda che deve avere il sopravvento perchè è soltanto nel sopravvento di quella eterna, superiore legge che è la ragione, che è realizzata la vera forma di governo: « Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse justum atque legitimum quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint: nam si populus ille quodam tempore juste honores dedit, quodam rursus juste non dedit, haec vicissitudo temporalis ex illa aeternitate tracta est, qua semper justum est gravem populum honores dare, levem non dare » (2).

La libertà politica quindi se è un bene per il popolo che ha quella gravità per cui essa non è tramutabile in licenza, è un male per il popolo leggero che se ne vale contro i principî della eterna ragione.

E nel primo caso, come abbiamo visto in altra parte

---

(1) *De libero arbitrio*, l. I, cap. VI, 14.
(2) *Ivi*.

di questo lavoro, libertà e legge saranno una cosa sola perchè chi vive secondo la legge, con la legge nel cuore, esso stesso è la legge, la legge è la sua libertà. In questo caso soltanto la libertà è un bene: per coloro per cui essa è la Legge. Solo in questo senso è vera e spiegabile nel sistema agostiniano quella preferenza per un sistema democratico, cioè in cui il popolo elegge i propri magistrati, di cui si fa parola nel passo suddetto.

In realtà, sembra che questa preferenza sia più che altro dovuta a reminiscenze ciceroniane. È Cicerone infatti che nei suoi libri «De Republica» presentando come forma perfetta di stato la romana repubblica nella sua austerità primitiva aveva dettato ad Agostino questi elogi per una forma politica che al tempo di quest'ultimo era ormai una realtà da secoli scomparsa e priva di qualsiasi possibilità di nuova attuazione.

È quindi una classica reminiscenza e non altro che ad Agostino fa prospettare l'ipotesi teorica di uno stato ideale in un regime democratico in cui le volontà di tutti siano animate dalla giustizia e la ragione sia la vera sovrana. Eppure secondo la tradizionale interpretazione del suo pensiero è appunto la forma democratica dello stato che egli avrebbe auspicato e nel Medioevo Bonaventura e Tommaso d'Aquino prenderanno da lui le mosse per le loro teorie della monarchia elettiva.

Ma Agostino non ha fatto altro che una sporadica espressione di una reminiscenza classica. Per lui il problema della forma politica non esiste. Esiste una realtà che è rappresentata dai poteri suscitati dalla Provvidenza, occasionati il più delle volte dalla forza, giustificati eticamente dal loro fine che è quello di attuare, con

l'ausilio della potenza di cui dispongono, la razionalità e la pace nel mondo.

Non erano quelli i tempi in cui si potevano sognare le repubbliche. Se ne parlava come ricordo classico e non altrimenti.

Anche Plotino si esprime in una forma che non è certo un elogio della forma di governo democratica. Egli nella Enneade IV (1) distingue quattro forme di governo corrispondenti a quattro qualità di uomini; la prima è il governo della folla, corrispondente all'uomo che non domina le proprie passioni, la seconda è quella corrispondente all'uomo medio ed è la città dominata da un governo democratico senza eccessi, la terza che rappresenta una tendenza al meglio è il governo della aristocrazia, corrispondente all'uomo che si libera dall'influenza delle facoltà facendosi guidare dalle migliori di esse, la quarta è la monarchia corrispondente all'uomo virtuoso che separa dalle altre un'unica potenza che comanda e mette l'ordine fra le altre (1).

Così non essendovi altro bene che il bene, cioè la Verità o Ragione Eterna in tanto le leggi sono bene e il diritto è diritto in quanto corrispondono a questa.

Certamente in misura considerevole ha servito di intermediaria tra il pensiero di Platone e quello di Agostino, oltre che la dottrina dei neoplatonici quella di Cicerone il quale facendo sua anche la concezione degli stoici stabilisce il concetto di legge: « Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria .... Constituendi vero juris ab illa summa lege capimus exordium quae saeclis omnibus

---

(1) *Enneade IV*, tr. IV, 17.

ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino constituta civitas » (1). E di questa legge, dopo averne data la definizione, stabilisce l'assoluta inderogabilità nel « De Republica »: « Est quidem vera rex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat.... Huic legi nec obrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest nec vero aut per Senatum aut per populum solvi hac lege possumus » (2).

Essendo sostanzialmente uno il diritto, formalmente si distingue in diritto divino (« Jus divinum ») e diritto umano (« Jus humanum ») dei quali il primo e codificato nella Scrittura, specchio diretto della Verità Eterna in quanto in essa parla il Verbo di Dio, il secondo resulta nascere dalla volontà e si perfeziona nelle leggi degli uomini.

Il secondo ha una sfera limitata poichè le leggi terrene hanno per fine la pace terrena. Esso è temporaneo, essenzialmente relativo. Esso regola i rapporti relativi ai beni temporanei in quanto è per esso che l'uomo può dire: « haec villa mea, haec domus mea, hic servus meus » (3). Questo diritto umano è quello che è dettato dai governanti.

È il loro comando che costituisce questo diritto. E ciò «quia ipsa jura humana per imperatores et reges seculi Deus distribuit generi humano » (4). La pace sociale richiede un'equa distribuzione dei beni terreni. E a questa

(1) Cicerone, *De Legibus*, l. I, 6.
(2) Cicerone, *De Republica*, l. III, 22.
(3) *In Johannis Ev. Tract.*, VI, 25.
(4) *Ivi.*

distribuzione è necessaria che sia preposta un'autorità capace di imporre e di mantenere questa stessa distribuzione. Nessuno possiede per sè stesso perchè nessuno ha altro vero diritto che il diritto di amare Dio e il prossimo, il diritto di vivere nella carità, di vivere in Dio.

Ma poichè la natura è viziata e c'è la superbia, c'è l'egoismo degli uomini, necessariamente ci deve essere chi frena questa superbia, chi frena questo egoismo. Quindi « per jura regum possidentur possessiones » (1). È soltanto perciò in questa necessità di ordine sociale, regolato e amministrato dai re, che è fondato il diritto umano che è diritto degli uomini viziati dal peccato.

Naturalmente il governante, legislatore delle leggi terrene, se è probo e sapiente, consulterà via via la legge eterna la quale è superiore ad ogni giudizio (2). Ma esso non potrà mai dare una legge perfetta, cercando solo di fare il possibile riguardo alle cose a cui gli uomini « cupiditate inhaerent » per conservare la pace « quanta in his rebus servari potest » (3).

Quale dunque è la protezione di beni terreni e transitori? Questa protezione ha un carattere negativo, non positivo. Non attribuisce diritti veri ma ha il solo scopo, come abbiamo detto, di ostacolare la superbia, l'egoismo, la « cupiditas » ed è questa che richiede la sanzione della legge, è questa che da occasione all' « jus ulciscendi ».

« Non autem ulciscitur peccatum cum amantur ista » (i beni terreni) « sed aliis per improbitatem auferuntur ». Non è perciò protetto l'amore per le cose terrene. Questo amore non deve essere protetto. Ed è un male quell'ap-

(1) *In Johannis Ev. Tract.*, VI, 26.
(2) *De Vera Religione*, cap. XXXI, 58.
(3) *De libero arbitrio*, l. I, cap. XV, 32.

parente diritto, per quanto minimo male, che dà una specie di consacrazione sociale a questo amore per le cose terrene. È invece la « cupiditas » che deve essere repressa, è la volontà di sopraffazione che deve essere distrutta. Si deve impedire l'« improbitas » e non altro. Certamente si tratta di due faccie della stessa cosa. Ma Agostino vuole stabilire dove sia la eticità del diritto, egli vuole conciliare la carità con l'ordine sociale per il quale egli non pensa ad innovazione o trasformazione alcuna. E nel suo sistema trova bene il fondamento di questa costruzione teorica, nella volontà che è vera volontà quando è razionale e cioè universale, quando è aderenza all'ordine eterno ed è invece arbitrio degenere, colpevole sempre, forza cieca, « cupiditas », quando ama le cose singole passeggere per loro stesse, ad esse attribuendo un valore che in sè stesse non hanno.

Ora quali sono questi beni terreni che formano oggetto del diritto?

Nel « De Libero Arbitrio » se ne legge la elencazione: « Ea sunt autem primo hoc corpus, et eius quae vocantur bona, ut integritas, acumen sensuum, vires, pulchritudo, et si quae sunt coetera, partim necessaria bonis artibus, et ideo pluris pensanda, partim viliora. Deinde libertas quae quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium, sed eam nunc libertatem commemoro qua se liberos putant, qui dominos homines non habent, et quam desiderant ii, qui a dominis hominibus manumitti volunt. Deinde parentes, fratres, coniux, liberi, propinqui, affines, familiares et cuicumque nobis alia necessitudine adiuncti sunt. Ipsa denique civitas, quae parentis loco haberi solet, honeres etiam et laudes et ea quae dicitur gloria popularis. Ad extremum pecunia,

quo uno nomine continentur omnia quorum iure domini sumus, et quorum vendendorum aut donandorum habere potestatem videmur » (1). In breve questi beni sono: la vita, la libertà, la famiglia, la vita pubblica, la proprietà.

La vita, il primo dei beni terreni. Sottilmente e diffusamente il Libro I del « De Libero Arbitrio » tratta di questo primo dei beni terreni senza del quale gli altri beni terreni non sono tali per l'uomo. E questa trattazione la imposta su un argomento in cui la tutela della vita umana, riconosciuta dalle leggi, apparisce in tutta la sua estensione: la legittima difesa per cui l'uomo colla violenza, ed anche talvolta uccidendo l'altro uomo, consenziente la legge, tutela la propria esistenza o le immediate manifestazioni di essa: la propria incolumità, la propria pudicizia e così via.

Questa discussione si svolge in un dialogo tra Agostino e il suo interlocutore Evodio. Si tratta di stabilire che cosa è il fare il male, e, in rapporto alle leggi umane, il delitto. Un principio si dà per ammesso pacificamente, come per Platone, come per Cicerone: « Non sane ideo malum est quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege quia malum est » (2).

Così tutti sono d'accordo che l'adulterio è un male. Ma perchè *è* un male? Evodio risponde con il concetto comune e grossolano che l'adulterio è un male perchè non vorrei patirlo nella mia moglie. Ma Agostino prontamente replica: ma se ad alcuno viene il capriccio di offrire ad altri la propria moglie, non ci sarà allora nulla

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. I, cap. XV, 32.
(2) *Ivi*, cap. III, 6.

di male? Ed Evodio deve rispondere: « Immo plurimum »; e riconosce che la sua tesi non ha fondamento. Evodio allora mette avanti un altro argomento: « Eo mihi videtur malum, quod huius criminis homines vidi saepe dannari » (1). In altri termini sarebbe per lui la riprovazione che la società fa, per quello che crede il suo ordine interno, di certi fatti. Ma Agostino mette subito fuori questa tesi con un argomento decisivo tratto dalla vita di Cristo, degli Apostoli e dei Martiri. Questi furono giudicati degni di condanna per la loro confessione. Ma se indubitatamente questa non era un male vuol dire che la condanna non statuisce di per sè che una cosa è male. E sul silenzio di Evodio, Agostino stabilisce che il male dell'adulterio è costituito dalla libidine e cioè dalla « cupiditas » cioè la volontà irrazionale che si abbandona alle cose temporanee prescindendo dall'ordine, e lo stesso afferma doversi dire dell'omicidio e dell'adulterio e di ogni peccato. Ed allora viene in campo la questione dell'omicidio commesso per legittima difesa. Dapprima Evodio giustifica questo fatto affermando che chi uccide un uomo a scopo di difesa lo fa solo per salvare la propria vita e senza alcuno scopo di « cupiditas ». Ma poichè Agostino gli mostra che la vita è uno dei beni soggetti a perdita e transitori e la libidine o « cupiditas » è appunto l'amore di questi beni, esso deve alfine riconoscere che anche l'omicidio a scopo di difesa ha in sè quello stesso elemento di male che ha in genere ogni peccato. Quindi è ingiusta la legge che l'ammette? Evodio allora si sente in dovere di toglier via questa apparente assurdità. E lo fa con il principio che la legge

(1) *De Libero Arbitrio,* l. I, III, 7.

terrena, applicabile a uno stato di cose imperfetto « minoribus malefactis, ne maiora committerentur, dedit licentiam » (1), cioè con la teoria del minimo male, in quanto è minor male l'uccisione di chi va per uccidere che quella di chi si difende. La legge che questo permette, come quella che ordina al soldato di uccidere, o al giudice di condannare a morte o al carnefice di eseguire la condanna non lo fa a scopo di libidine ma a scopo di difendere la pubblica pace. Quindi la legge permette un minimo male a scopo di bene. E tra Evodio e Agostino si raggiunge la concordia su questo punto: che chi uccide altri fa sempre male, qualunque sia lo scopo, ma questo riguarda esclusivamente la giustizia divina che saprà a suo tempo pesare le azioni degli uomini; ma la giustizia umana che lo permette a scopo di difesa fa bene a farlo anche per il principio, che è di ordine generale e divino, che il male non deve andare impunito. Questa tesi Agostino conferma poi anche più esplicitamente nella Epistola XLVIII.

È la teoria del minimo male che nella umanità viziata deve permetter l'omicidio dell'assalitore, come deve tollerare la figura tetra del carnefice che nuoce per evitare guai maggiori e i luoghi di meretricio e di lenocinio, per impedire il dilagare della libidine (2). Teoria questa tratta da Plotino che assegna appunto anche a simili manifestazioni del male un posto nell'ordine armonico dell'universo (3).

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. I, cap. V, 12.

(2) *De Ordine*, l. II, cap. IV, 12. Per questa dottrina si veda A. Bonucci, *La derogabilità del diritto naturale nella Scolastica*, Perugia 1906, che vi vede anticipate le moderne discussioni sulla distinzione tra morale e diritto.

(3) *Enneade* III, tr. II, 17.

Oltre la vita tra i beni temporanei formanti oggetto del diritto regolato dalle leggi terrene c'è la libertà. Abbiamo già veduto quale è la libertà agostiniana.

Essa è in sostanza la libertà platonico-ciceroniana, trasformata secondo lo spirito cristiano, per cui essa diviene volontà razionale ispirata da Dio e quindi Legge.

Ma c'è una libertà di ordine inferiore, una libertà apparente di ordine terreno originata dalle particolari condizioni in cui si trova l'uomo a causa del peccato, l'uomo tra gli uomini dominati e trascinati dalla « cupiditas ». È quella libertà « qua se liberos putant, qui dominus homines non habent et quam desiderant ii qui a dominis hominibus manumitti volunt » (1). È insomma lo « status libertatis » del diritto romano. I precedenti della concezione agostiniana su questa materia sarebbero tali da costituire di per sè stessi una trattazione vastissima. Ci sono del resto opere numerose del cristianesimo antico riguardanti il problema della schiavitù. Quindi noi non ci accingeremo a questa indagine cercando solo di mettere in luce la particolare opinione in proposito del nostro autore la quale sembra a noi che riasuma in sè la posizione tutta del Cristianesimo antico di fronte a questo problema che, nonostante le invettive isolate di Lattanzio, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nissa e altri, non fu preso di punta e non fu affrontato in pieno ma fu risolto lentamente con una assidua, secolare propaganda di protezione dei deboli e azione liberatrice, pure senza affermare mai esplicitamente un obbligo di affrancazione. Chè anzi vi furono canoni di sinodi, come quello di

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. I, cap. XV, 32.

Gangra, tenutosi verso il 343, e quello di Neocesarea (a. 314-325), che stabilirono un anatema contro coloro che cercavano di spingere gli schiavi al disprezzo verso i loro padroni. A. Brucculeri (1) diffusamente tratta di questo argomento riassumendo quanto è stato detto in proposito, ed è a questa opera cospicua che intendiamo richiamarci per quelli che possono essere gli antecedenti del pensiero di Agostino su questa materia.

Agostino riconosce ancora che c'è un diritto umano per cui si dice: « hic servus meus », diritto riconosciuto dai re (2), il quale ha un fondamento nella ordinata distribuzione delle mansioni sociali e per cui, sempre essendo il padrone in obbligo di considerare lo schiavo come proprio fratello, tuttavia non dice allo schiavo: tu non sei schiavo, questo non è tuo padrone. Chè anzi Agostino mette avanti la tradizione della Chiesa ufficiale la quale non si è mai mostrata sovvertitrice dell'ordine sociale esistente limitandosi a infondere uno spirito di amore tra gli uomini, temporaneamente padroni e servi, ma nella carne e non nello spirito e tutti liberi, se salvi, nel regno di Dio, nella celeste città della grazia.

La servitù civile è un ordinamento naturale come la sudditanza ai sovrani. Sono tutte potestà terrene, affini l'una all'altra, formanti come una scala. La società è disposta gerarchicamente e questa gerarchia è costituita di tante « potestates » di fronte alle quali ci sono altrettante condizioni di mancanza di libertà, di servitù. Il diritto pubblico non è distinto dal diritto privato. E lo prova l'origine della « servitu » che, come vedremo, ha

---

(1) A. Brucculeri, *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Roma 1932, pag. 85 e segg.
(2) *In Johannis Ev. Tract.*, VI, 25.

in genere origine di conquista, origine di guerra. « Ordinavit enim sic Deus Ecclesiam suam, ut omnis potestas ordinato in saeculo habeat honorem et aliquando a melioribus. Sed exempli gratia unam rem dico, hinc conjicite gradus omnium potestatum. Prima et quotidiana potestas hominis in hominem domini est in servum.... Ecce non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos.... Ecce servit melior deteriori, sed ad tempus. Quod autem dixi de domino et servo, hoc intelligite de potestatibus et regibus, de omnibus culminibus huius saeculi » (1). In conseguenza non è il servo chiamato a essere libero nella carne, ma è chiamato ad esser libero nel regno dello spirito. E perchè questo sia occorre che sia buon servo nel regno della carne, mostrandosi docile e mansueto anche con coloro che ritiene peggiori di lui. Il potente sentimento della libertà dello spirito rende trascurabile, insignificante la libertà della carne.

Allo stesso modo fuori del campo cristiano, Plotino aveva scritto che il sapiente è libero anche se è in catene prigioniero di guerra (2).

E sono note altresì le opinioni in proposito che si fecero strada nella società greco-romana collo stoicismo. Non è la libertà apparente che giova all'uomo. Questa non ha per lui alcun valore. L'uomo è libero per la sapienza o è schiavo perchè si lascia dominare dalle passioni che lo trascinano verso la materia. Un valore eticamente valutabile ha solo questa, non l'altra libertà. Mentre per Aristotele la libertà consiste in ciò che alcuno « ha il proprio fine in se stesso e non in alcuna

(1) *Enarr. in Ps.*, CXXV.
(2) *Enneade* I, tr. IV, 7.

altra cosa » (1), per questi, come per Agostino vera libertà è soltanto la identità del fine individuale con la ragione universale, all'infuori del se stesso. L'altra, quella relativa indipendenza dalla potestà altrui è buona se usata bene, cioè è un bene se è a servigio di quella maggiore e vera libertà. La sua mancanza non è un male assoluto in quanto non impedisce la libertà vera. È un male relativo in quanto si riferisce solo alle cose materiali che non hanno un contenuto razionale e quindi un valore etico. Ma anche in questo caso è un bene in senso assoluto in quanto fa parte dell'ordine alle cose imposto da Dio in pena dell'umauo peccato.

Ed ecco come si è formata la schiavitù nel grembo della natura. Non nella natura ingenua essa è sorta ma nella natura viziata. I primi uomini furono pastori di greggi, non pastori di uomini. Ma è per il peccato che il peccatore fu assoggettato al giusto e nella Scrittura (Gen. IX 25) si trova per la prima volta la servitù quando Noè chiama servo il figlio Cam in pena della sua colpa (2). Agostino dà poi la etimologia della parola « servus » derivante dal verbo latino « servare » perchè i vinti in guerra, anzichè essere uccisi, venivano conservati dal vincitore, e, come prezzo della vita, questi renunziavano alla loro libertà. Quindi, dice Agostino, poichè la guerra ha per causa l'ingiustizia di uno degli avversari, la servitù è nata dal peccato, e, se vince l'ingiusto, vuol dire che, per un divino giudizio, l'altro ha dei peccati da correggere o da espiare (3). Comunque è sempre il peccato che, avendo creato una situazione di

---

(1) *Metafisica,* A, 2, 982 b, 4.
(2) *De Civitate Dei,* l. XIX, cap. XV.
(3) *Ivi.*

ingiustizia nel mondo, di cui tutti gli uomini sono partecipi, ha creato questa situazione in cui l'uomo è obbligato a servire all'altro uomo, situazione che non si sarebbe verificata se l'uomo avesse conservato la primitiva purezza di volere.

Del resto non è necessaria l'abolizione della schiavitù. Essa può rimanere come un fatto normale dell'ordine sociale. I suoi effetti non sarebbero dannosi se lo spirito del Cristianesimo penetrasse in tutti gli uomini. Nella casa del giusto che vive di fede, non è grave ubbidire a lui per i domestici come per i familiari. Esso sentirà di avere non un compito di dominio superbo, ma di gerarchia esercitata con amore e la sua cura sarà di comandare bensì, ma, con un'idea che richiama quella ciceroniana del « munus », di comandare per provvedere (1). Dove dunque in tal caso vi sarà sofferenza per chi è chiamato a ubbidirgli?

Venendo a parlare della famiglia e particolarmente del matrimonio, osserveremo subito che Agostino di fronte agli eccessi dell'ascetismo del suo tempo che arrivava a considerare un male il matrimonio sia pure considerandolo un male tollerabile in confronto del pericolo della concupiscenza, di fronte alla dottrina dei Manichei i quali consideravano il matrimonio un male, tale essendo la procreazione con la quale si legano alla materia quelle particelle di luce divina che il saggio invece deve cercare di liberare dalla materia, difronte a queste correnti Agostino sostiene la dottrina ufficiale della Chiesa che afferma la dignità suprema, perchè sacramentalità, del matrimonio.

---

(1) *De Civitate Dei,* cap. XIV.

Esso rientra nelle manifestazioni dell'ordine universale. È il primo grado di unità che si verifica tra gli esseri, la prima forma in cui la comunione razionale si manifesta nel genere umano. I primi libri di Agostino non hanno ancora sconfessato il desiderio della vita sessuale che saggiamente ordinato non è un male. La « voluptas » per la quale « amantia sese corpora in unum coguntur » (1) non è altro che una espressione della provvidenziale razionalità delle cose la quale consiste appunto in questa tendenza verso l'unità che per gruppi di unità inferiori (il matrimonio è la diade fondamentale della natura, secondo il concetto pitagorico-platonico) muove verso l'unità suprema.

Siamo qui ancora in quel primo periodo in cui la concezione plotiniana della natura è largamente compenetrata nel pensiero e nell'anima di Agostino. Ma anche dopo questo primo periodo rimane il matrimonio come ordinamento voluto da Dio. Un'osservazione a questo proposito fa Agostino: « Si enim non concubuissent homines, nihilominus Deus si vellet implere terras hominibus, quomodo creavit unum sine commixione masculi ed foeminae, sic posset omnes » (2).

Certamente avrebbe potuto Dio come creò un uomo, crearli tutti senza il congiungimento dei due sessi. Ma, se egli ha fatto questo, vuol dire che ciò è bene secondo il suo giudizio che è superiore ad ogni discussione. Egli perciò ha creato i sessi per il congiungimento carnale, che nella società umana trova ordine nella società matri-

---

(1) *De Ordine,* l. II, cap. XVIII, 48.
(2) *De Civitate Dei,* l. XXII, cap. XXIV.

moniale, allo scopo di riempire la terra di esseri viventi e di preparare le anime per la Città Celeste. La propagazione è perciò un dono di Dio. Prima che la natura umana fosse inquinata dal peccato originale e dalla pena del peccato vi era un bene originale (« originale bonum ») il quale consisteva nella « propagatio » e nella « conformatio » per la prima delle quali l'essere vivente è capace della seminazione, è capace del concubito, per la seconda, per opera attiva di Dio nella natura, il seme germina e si sviluppa dando vita alla nuova specie vivente (1). Dio creando il maschio e dandogli per compagna la femmina benedisse la loro unione per la moltiplicazione della vita attraverso i secoli (2).

Ma nel genere umano la congiunzione sessuale è sottoposta ad un ordine razionale che sono le « nuptiae ». L'istituto nuziale è benedetto da Dio che ha stabilito che marito e moglie siano una sola carne, è stato consacrato da Gesù il quale intervenne alle nozze di Cana e, venendovi, « confirmare voluit, quod ipse fecit nuptias » (3).

La società umana deve essere società ordinata. Alla necessità naturale della propagazione è stata aggiunta una formalità necessaria per la ordinata procreazione in forza della quale i genitori devono essere conosciuti dai loro figli ed al tempo stesso conoscere i loro figli e allevare i medesimi. Si dirà appunto nel « Contra Julianum »: « Fructus autem nuptiarum est, quantum ad ipsas prorsus attinet nuptias, non hominum generatio,

---

(1) *De Civitate Dei, ivi.*
(2) *Ivi,* l. XIV, cap. XXII.
(3) *In Johannis Ev. Tract.,* IX, 2.

qui possunt etiam de adulterinis nasci, sed ordinata susceptio filiorum » (1).

Così se la « propagatio » ha per fine la « proles », il matrimonio ha per fine la « fides » o « pudicitia » la quale rappresenta quel vincolo tra il marito e la moglie per il quale è possibile una pacifica convivenza tra loro e una ordinata convivenza delle famiglie nel seno della società ed al tempo stesso permette non la sola procreazione ma l'allevamento e la educazione della prole in maniera adeguata ai fini razionali dell'uomo.

Ma c'è un terzo momento in cui l'unione tra il maschio e la femmina diviene perfetto: « il Sacramentum », il momento in cui le nozze divengono un rito spirituale che lega gli sposi in un regime di continenza per cui la famiglia naturale si inserisce nella società dello spirito della Città di Dio e simboleggia l'unione di Cristo con la Chiesa.

Così in questi tre momenti, « proles », « fides » e « Sacramentum » si perfeziona il matrimonio cristiano che diviene da istituzione di diritto naturale, umano, istituzione di diritto divino, di quel diritto cioè che regge e governa la Città degli eletti.

Di qui la indissolubilità del matrimonio il quale è appunto indissolubile perchè Sacramento cioè consacrazione dell'unione dei coniugi a Dio, e resta tale anche nel caso di sterilità di esso, la quale è superata dalla sua sacramentalità (2); e per quanto nel « De fide et operibus » trovi oscura la Scrittura in merito al divorzio per causa di fornicazione ed esprima il parere che

---

(1) *Contra Julianum*, l. III, cap. XXIII, 53.
(2) *De bono coniugali*, cap. VII, 7.

colui che in questo caso, repudiata la prima moglie « alteram duxerit » non si debba senz'altro considerare adultero, ma « venialiter ibi quisque fallatur » (1) tuttavia Agostino nelle altre opere apertamente e chiaramente sostiene che se è lecito separarsi dalla moglie adultera, è tuttavia vietato come adulterio l'unirsi in nuove nozze con altra donna. Così ritiene esso nel « De Sermone Domini in Monte » in cui pure giustifica la dimissione del coniuge colpevole di fornicazione, ma nega il diritto delle nuove nozze sotto pena di adulterio interpretando Mt. V 31-32 nel senso che « excepta fornicationis causa » si riferisce al « dimiserit » ma non al « dimissam duxerit », poichè questo non è consentito in alcun caso. E dimostra che la stessa massima del Vangelo si riferisce anche all'idolatria e all'avarizia che sono forme di fornicazione (2). Anche nel caso di adulterio è dunque ammissibile la separazione, non le nuove nozze. Divieto questo di cui si tratta ampiamente anche nel « De bono coniugali ».

Ma via via che si precisa nel pensiero di Agostino la natura peccaminosa della concupiscenza sessuale, costituente di per sè un peccato, il matrimonio apparisce sempre più soltanto come un rimedio contro il disordine della libidine che potrebbe verificarsi nella natura umana viziata dal peccato. La concupiscenza sessuale non si salva mai dall'identità con quella « cupiditas » che è la sostanza stessa del peccato. Essa è anzi il primo peccato, il peccato di Adamo ed Eva che ha perduto il mondo. Questa dottrina si acuisce nelle di-

(1) *De fide et operibus*, cap. XIX, 35.
(2) *De Sermone Domini in Monte*, l. I, cap. XIV-XVI, 39-50.

spute coi pelagiani. Giuliano di Eclana verso il 419 scrive quattro libri diretti contro il « De nuptiis et concupiscentia » di Agostino e a seguito della replica di costui altri otto libri ai quali Agostino rispose con l'« Opus imperfectum contra Julianum ». In questi libri Giuliano accusa Agostino di manicheismo in quanto afferma che la concupiscenza è venuta nell'uomo non da Dio ma dal diavolo, mentre Dio ha creato il piacere sessuale per incoraggiare gli uomini alla generazione. Ed Agostino replica sostenendo essere la sua la opinione universale della Chiesa, l'opinione di Cipriano africano, di Ilario gallo, di Ambrogio italiano, di Gregorio greco e sostenendo che nel Paradiso terrestre non c'era la voluttà carnale.

Ora il concetto di Agostino nell'ultimo periodo della sua vita è appunto che non c'è perfezione all'infuori della castità, all'infuori di quella castità per cui Cristo, per condannare l'opera della carne, volle nascere da una Vergine.

Il matrimonio è un rimedio, abbiamo detto, contro la concupiscenza dilagante. Così nel « De continentia » l'origine del matrimonio è spiegata: « Hanc quippe concupiscentiam carnis relaxare solet continentia coniugalis, eiusque frenis hactenus moderamen imponere.... ». I beni del matrimonio sono beni riflessi. Sono i beni che la Provvidenza divina trae fuori dal male, « sicut Deus utitur etiam hominibus malis propter cos quos perfecit bonos » (1). Quella « voluptas » così in cui nel « De Ordine » si rivela la provvidenziale disposizione di amore che è guida degli esseri viventi di unità in unità,

(1) *De continentia,* cap. XII, 27.

fino all'unità suprema, non diversa da quel piacere che nel platonico « Convivio » conduce di bellezza in bellezza, fino a quella che è la Bellezza in sè per la quale sola la vita merita di essere vissuta, questa « voluptas » è invece ora divenuta il peccato, l'opera del demonio che ha sedotto l'uomo e lo seduce, costituendone, nonostante la remissione dei peccati, la fondamentale, sostanziale debolezza, di fronte alla quale è necessaria una grazia continuamente attiva e efficace, un « donum », un « bonum » proveniente da Dio e non da altri, il dono della « perseverantia » che Dio concede ai suoi predestinati. Ed è per questa concupiscenza che gli uomini nascono peccatori e tali sono fina dall'utero materno (1); la quale in pena del peccato dei progenitori, accompagna la propagine umana fino dall'utero della madre che, anche se battezzato, è tempio di Dio, ma non per la sua natura, ma per grazia che non riguarda la generazione: « Matris quippe corpus ut esset templum Dei, gratiae beneficium est, non naturae quae gratia, non conceptione sed regeneratione confertur » (2).

Così stando le cose il matrimonio apparisce un sistema destinato a regolare questa disgraziata situazione della generazione umana ed è stato appunto istituito da Dio per trarre un bene, l'ordine della generazione e dell'allevamento della prole, dal fatto peccaminoso dell'impeto voluttuoso della congiunzione della carne. Fatto che è peccaminoso anche nel matrimonio. E' infatti solo la volontà, perfettamente razionale e legittima, della generazione che giustifica la congiunzione tra co-

(1) V. *De Nuptiis et Concupiscentia.*
(2) *Contra Julianum,* l. VI, cap. XIV, 43.

niugi. Il piacere è anche per essi peccato, peccato veniale, ma sempre peccato (1). Perciò come Dio dalla peccaminosa concupiscenza trae il bene della generazione e della moltiplicazione della specie, col matrimonio viene a razionalizzare e ordinare il raggiungimento di questo fine. La « susceptio puerorum » è perciò la giustificazione del matrimonio nel senso che non ci sarebbe questo se non ci fosse la necessità di quella, come ripetutamente si legge nel « De Bono coniugali » e nel « De Nuptiis et concupiscentia ».

Non esiste però questo secondo scopo come distinto da uno scopo di regolare la concupiscenza. Esiste un solo scopo che assume il doppio aspetto dell'una e dell'altra cosa, della « susceptio puerorum » come causa naturale e giustificativa del matrimonio, del freno alla concupiscenza come causa sociale e morale di esso. Tendendo solo alla « susceptio puerorum » diviene razionale. Divenendo razionale esso serve di freno alla concupiscenza e quindi ha un valore come istituto di riabilitazione umana di fronte alla sregolata passione sessuale. Realizzando la seconda condizione si ottiene la prima e cioè l'« ordinata susceptio puerorum ».

Questo termine « ordinata susceptio puerorum » ha in sè un significato che è qualcosa di più che la semplice procreazione ma è al tempo stesso allevamento ed educazione della prole, cioè generazione nel senso fisico e morale.

Con questa interpretazione nata dall'esame dello sviluppo storico del pensiero agostiniano sembra a noi di avere completata la indagine dei varii cultori della

---

(1) *De bono coniugali*, cap. XI, 62.

materia i quali hanno preso in considerazione i varii fini che secondo Agostino avrebbe l'istituto matrimoniale come indipendenti tra loro. Si veda in proposito quanto hanno scritto lo Schilling (1), il Mausbach (2), il Roland (3), il Brucculeri (4) e altri.

In realtà il matrimonio non è altro che una di quelle espressioni della razionalità umana, e quindi di illuminazione divina, in cui la natura dell'uomo viziata cerca di ristabilire il proprio grado nell'ordine dell'universo turbato dalla volontà pervertita.

Ma attraverso le nozze si realizza anche un altro vantaggio, un « naturale bonum » di cui Agostino parla nel « De Bono coniugali » e cioè l'amicizia, concetto pitagorico, platonico e stoico che Agostino ha assorbito attraverso gli scritti di Cicerone. Attraverso questa amicizia che è fondamento della vita civile si forma quella società coniugale che poi è il presupposto della società familiare in cui i coniugi trovano aiuto l'uno nell'altro e i vecchi nei giovani e viceversa. Questa amicizia dunque è un impulso che dà luogo alle nozze ed al tempo stesso è una conseguenza di esse. È il vincolo che unisce e al tempo stesso il vantaggio dell'unione. È quindi essere e fine al tempo stesso. È ordinamento in cui si concreta una volontà razionale.

Ed è così che la famiglia diviene un bene per l'uomo, è così che essa diventa una necessità che lega genitori,

(1) O. Scilling, *Die Staats und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg im Br., 1910, pag. 90.
(2) G. Mausbach, *Die Etik des hl. Augustinus*, Freiburg in Br., 1929, vol. I, pag. 322.
(3) Roland, *La morale de S. Augustin*, Paris 1925, pag. 157.
(4) A. Brucculeri, *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Roma, 1932, pag. 127.

fratelli, coniugi, figli, parenti, affini, familiari « et quicumque nobis alia necessitudine adiuncti sunt » (1). Ma è una necessità che è superata da un bene spirituale di ben altra altezza, quel bene che pone gli uomini al di sopra della vita terrena e li fa partecipi della vita pura dello spirito: il bene della verginità, il « bonum virginitatis » che è appunto, come si dice nel « De Bono virginitatis », una « angelica portio ». Ma appunto per questa sua natura angelica non è precetto ma consiglio, consiglio di perfezione per coloro, che sono pochi, che sono predestinati alla perfezione.

Altro bene affine allo stato familiare è la « civitas » di cui abbiamo parlato già in altra parte.

E infine vi è la « pecunia » e cioè in genere la ricchezza, la proprietà sia mobiliare che immobiliare, la « pecunia quo uno nomine continentur omnia quorum iure domini sumus, et quorum donandorum et vendendorum habere potestatem videmur » (2). E dicendo « videmur » Agostino ha detto quale sia il valore di questo bene, essenzialmente effimero, irreale in sè, ma bene soltanto in quanto è inserito in un mondo di cose apparenti, in un mondo dove l'uomo deve trarre vantaggio e motivo di godimento da realtà irreali.

Quindi la proprietà è un bene, ma un bene irreale. Essa, considerata dal punto di vista etico, non ha un valore. Non c'è in essa che una utilità strumentale giustificata o meno dal fine per cui è usata. Ed è soltanto questo fine che eticamente ha un valore.

C'è un diritto alla proprietà nel senso classico, se-

---

(1) *De Libero Arbitrio*, l. I, cap. XV, 32.
(2) *Ivi.*

condo Agostino? Noi dobbiamo rispondere che non c'è. Non già perchè egli vagheggi una specie di comunismo teocratico come alcuni scrittori di cui parla il Brucculeri nell'opera citata, tra cui Vicleff, Barbeyrac e Nourrisson i quali avrebbero dedotto questa teoria da quella frase delle Ep. CLIII a Macedonio: « Omne igitur quod male possidetur alienum est », ma bensì perchè egli concepisce le cose terrene come un dono della Provvidenza, ma un dono che è privo di qualsiasi situazione di privilegio che il proprietario possa vantare sulla cosa sua. I beni sono distribuiti sulla terra in base a princìpii di ordine universale al quale l'individuo partecipa non per sè ma per lo stesso ordine in cui vive. Ed è perciò che essi vengono distribuiti non secondo il merito e cioè ai buoni che ne sarebbero degni, ma anche agli iniqui i quali ottengono male questi beni e ne fanno un uso cattivo. E questa distribuzione non secondo il merito è appunto insegnamento per gli uomini per i quali altrimenti questi beni « magna crederentur bona » (1) mentre essi sono null'altro che beni di grado infimo apprezzabili « pro gradu sui ordinis » (2) e cioè in relazione all'ordine universale.

Un bene è la proprietà secondo lo spirito che Agostino attinge dalla tradizione cristiana, ma in qual senso? La risposta è questa: « si non ex ea vos divites fieri putaveritis.... sed ut illis merito frui possitis, prius istis bene utendum est, quia non sunt divitiae verae nec vestrae, quia iniustae dicuntur divitiae ». Se quindi le ricchezze « non sunt.... verae nec vestrae » come si potrà

(1) *Sermone* CCCXI, 12-13.
(2) *Sermone* l., 5.

fondare su di esse un diritto eticamente giustificato?

In realtà il volere ricercare nel pensiero agostiniano delle dottrine economico-sociali è opera vana come volerle cercare nel Vangelo. Non c'è in quella sublime altezza spirituale neppure l'idea che l'uomo il cui spirito è splendente della Grazia possa materializzarsi nell'affermazione di un diritto su cose fatte di materia. Ci furono delle sette eretiche, come i Carpocratiani e altri gnostici, che vagheggiarono il comunismo dei beni. La Chiesa se ne tenne sempre lontana ma condannò queste correnti non per difendere la proprietà per cui aveva la stessa indifferenza che per il comunismo, ma perchè vedeva in esse il capovolgimento di principii morali oltre che l'affermazione di errori religiosi. Agostino è interprete fedele del pensiero della Chiesa antica, vivente tutta nello spirito, governata da una sola legge, la Carità, la quale è appunto il superamento del Diritto non ponendo alcun limite all'abnegazione e alla rinuncia, considerando peccato l'amore della materia e fornicazione l'amore della ricchezza come quello della meretrice.

Le cose materiali sono un bene perchè tutto è un bene, non avendo Dio creato cose che non sono bene. E se Dio consente a un uomo di avere dei beni materiali può usare di essi. E se li perde non c'è per lui motivo di rimpianto perchè essi sono non cose sue ma di cui ha il solo godimento. Chè se anzi esso le ama divengono per lui « mammona iniquitatis », secondo la frase di Luca XVI, 9, e oggetto d'inciampo. Affermare un diritto su di esse, è perdere la visione dell'eterno e dell'infinito.

Tale è l'insegnamento del Cristianesimo primitivo e

di Agostino, il quale al diritto di proprietà come al comunismo dei beni sostituisce un concetto superiore ad ogni principio di ordine economico affermando un più alto diritto, la Legge dello spirito per cui è giusto l'uso delle cose per il bene, è ingiusto l'uso delle cose per il male, prescindendo completamente dal modo come queste cose pervengono e dal titolo del possesso di esse. Queste cose sono semplice occasione per la manifestazione dello spirito nel terreno della materia. E considerate particolarmente in rapporto all'individuo non sono nè beni nè mali, cioè possono essere beni o mali secondo che esso le usa per l'uno o per l'altro fine. « Avarus inde torquetur, unde misericors adiuvatur » (1).

Considerate quindi in rapporto alla felicità esse sono afflizione per l'uomo vizioso, strumento di gioia per l'uomo puro e misericorde. E sono « exercitatio humanitatis.... et supplicium cupiditatis ». L'uso delle ricchezze perciò, stante l'unità di giustizia e felicità, è per lo spirito umano talvolta prova di virtù, e perciò fonte di gioia, talvolta, prova di pervertito amore e quindi castigo.

È l'atteggiamento dello spirito che rende razionale la detenzione della ricchezza, è l'uso di essa che, solo, è eticamente valutabile: « Illius est ergo aurum et argentum, qui novit uti auro et argento. Nam etiam inter ipsos homines tunc quisque habere aliquid dicendus est, quando bene utitur. Nam quod iuste non tractat iuste non tenet. Quod autem iure non tenet, si suum esse dixerit, non erit vox iusti possessoris, sed impudentis incubatoris improbitas. Quapropter si homo non impor-

---

(1) *Sermone* L., 3.

tune dicit aliquid suum, non quod iniqua et stulta cupiditate occupaverit, sed quod prudentissima potestate et justissima moderatione tractaverit » (1).

C'è perciò una più alta proprietà, un più alto diritto di quelli delle leggi umane, la proprietà, il diritto del retto uso delle cose.

La coscienza dell'uomo soltanto è cosa sua. Nel lume interiore di questa le cose divengono buone o cattive, divengono diritto o divengono iniquità. In questa concezione della giustizia ideale c'è una completa e definitiva impostazione di un problema sociale nel mondo della morale che è ben lontana da quella empirico-edonistica del diritto romano. Questa dottrina per quanto in Agostino apparisca nella nuova veste che le ha donato lo spirito del Cristianesimo, è esposta da Cicerone in una forma, a cui Agostino si tiene vicinissimo, nel « De Repubblica »: « Agros vero et aedificia et pecudes et immensum argenti pondus atque auri qui bona nec putare nec appellare soleat, quod earum rerum videatur ei levis fructus, exiguus usus, incertus dominatus, saepe etiam deterrimorum hominum immensa possessio, quam est hic fortunatus putandus! Cui solo vere liceat omnia non Quiritium sed sapientium jure pro suis vindicare, nec civile nexo sed communi lege naturae, quae vetat ullam rem cuiusquam nisi eius qui tractare et uti sciat » (2). È il retto uso dei beni, non altro, che costituisce per Cicerone il diritto sulle cose. E non richiede di essere illustrata la stretta parentela del suo punto di vista con quello di Agostino.

Questa concezione dovrà essere guida ai legislatori

(1) *Sermone* L., 4.
(2) Cicerone, *De Republica*, l. I, 17.

terreni fino dove loro è possibile. E rimarrà come una aspirazione ideale che soltanto però nei tempi ultimissimi potrà entrare nello spirito delle leggi fin qui completamente dominate dal diritto dei Quiriti.

Ma Agostino con questo non intendeva negare ogni valore razionale al diritto civile. Esso ha un valore di natura inferiore in rapporto alla imperfetta condizione della umanità traviata dal peccato. Pure non essendovi negli individui un vero diritto sulle cose eticamente valutabile, c'è tuttavia un interesse generale alla pace, alla tranquillità sociale per cui è necessario tutelare uno stato di fatto non ideale, ma pur sempre preferibile ai mali del disordine. Nella Epistola CCLIII a Macedonio Agostino sviluppa appunto questa questione del minimo male che le leggi terrene tutelano, ad evitare mali maggiori, nel diritto di proprietà: « Sed inter haec toleratur iniquitas male habentium, et quaedam inter eos jura constituuntur, quae appellantur civilia; non quod hinc fiat ut bene utentes sint, sed ut male utentes, minus molesti sint ». Il valore pratico delle leggi terrene sta appunto nella necessità di rendere il più possibile innocui gli uomini cattivi mediante il regolamento ordinato delle loro volontà. Inoltre volendo applicare quel più alto criterio di giustizia che sarebbe la vera giustizia, per il quale chiunque ha preso ingiustamente dovrebbe restituire, si verificherebbero tali e tante confusioni che veramente il legislatore terreno, se ordinasse una tal cosa, data la situazione attuale, metterebbe in opera un rimedio peggiore del male.

Di fronte quindi a questo stato di cose è preferibile un ordine, una razionale distribuzione fatta con intenzione di pace. E questo ordine e distribuzione pre-

suppongono una potestà terrena, una autorità la quale vi sia preposta. Abbiamo già esaminato il passo del « In Johannis Evangelium Tractatus » VI 25: « Iure autem humano dicit: haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Iure ergo humano, iure imperatorum. Quare? Quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano... Tolle jura imperatorum, et qui audet dicere: Mea est illa villa, aut meus est ille servus, aut domus haec mea est? » La questione dunque della distribuzione della ricchezza ha perciò un valore puramente economico e politico. Dio ne ha affidato la cura alle potestà della terra ed ha loro lasciata la facoltà di regolarla. È soltanto questa volontà del governante che è suscettibile di una valutazione etica in quanto tende alla conservazione della pace. Ma esso può realizzare questo fine nella forma che crede più opportuna ed è soltanto in lui che trova fondamento il diritto umano. Coloro quindi che interpretano il pensiero agostiniano nel senso che la proprietà è un'istituzione non di diritto naturale ma di diritto positivo non sono forse lontani dal pensiero agostiniano. Senza dubbio il vero diritto sarebbe quello « quo cuncta justorum » (1). Quest'altro diritto, il diritto civile, è un diritto che, tollerando un minimo male di fronte al disordine della cupidigia umana, è un bene in quanto soltanto è un correttivo di questa cupidigia. La razionalità sta perciò non nel diritto di proprietà, ma nella volontà di pace che anima il legislatore terreno allorchè impedisce la sopraffazione di un individuo a danno dell'altro. E questa posizione negativa dell'atti-

(1) *Ep.* XCIII, 50.

vità giuridica dello Stato apparisce chiara da quel passo ricordato del « De Libero Arbitrio » in cui l'opera della sanzione penale apparisce non già diretta a sanzionare il preteso diritto (« cum amantur ista ») ma come misura destinata a reprimere la improbità e la cupiditas (« cum aliis per improbitatem auferuntur ») (1).

Abbiamo così veduto quali sono i beni tutelati dal diritto che è vero diritto soltanto se è formato in quella superiore luce che è Verbo divino e Ragione comune ad ogni uomo. Ora Agostino indica, sempre sulle tracce di Cicerone, come da questo diritto eterno si discende al diritto positivo, imitazione di esso per quanto inadeguata.

Questo diritto, questa legge eterna è « regula iustitiae », è una « vis innata » che opera nell'uomo e determina quel particolare abito del volere che è in lui la giustizia, cioè la misura con cui razionalmente si valuta il valore delle cose, « suam cuique tribuens dignitatem » (2). Questa giustizia è un fatto naturale appunto perchè rappresenta quella luce che secondo Giovanni illumina ogni uomo veniente in questo mondo. Perciò è diritto di natura « quod non opinio genuit sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem » (3). E Agostino passa subito a definire queste forme in cui si concreta la giustizia: « Religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam cerimoniamque adfert. Pietas per quam sanguine coniunctis

---

(1) *De Libero Arbitrio,* l. I, cap. XV, 32.
(2) *De diversis quaestionibus* LXXXIII *Liber unus,* qu. XXXI.
(3) *Ivi.*

patriaeque benevolens officium et diligens tribuitur cultus. Gratia, in qua amicitia et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur. Vindicatio, per quam vis aut iniuria et omnino omne quod obfuturum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur, Observantia, per quam homines aliqua dignitate antecellentes, cultu quodam et honore dignamur. Veritas, per quam immutata ea quae sunt aut fuerunt aut futura sunt dicuntur » (1).

Ma se questa Giustizia è una forza perpetuamente attiva nell'uomo nel cui spirito assume queste forme di manifestazione nelle quali diviene concreta, essa si traduce poi in realtà positiva nella consuetudine. Ciò che è oggetto di questi moti dello spirito, in considerazione della sua utilità trova una ripetizione nello spirito stesso e divenendo oggetto costante di volontà razionale forma la consuetudine nella quale questa volontà si conserva in forme pratiche: « Consuetudine autem jus est quod aut leviter natura tractum aluit, et maius fecit usus, ut religionem; et si quid eorum quae ante discimus, a natura profectum, maius factum propter consuetudinem videmus: aut quod in morem vetustas vulgo approbatione perduxit » (2). La giustizia così, divenendo costante volontà razionale, diviene consuetudine, colla quale si attribuisce un valore speciale a quella che può essere la temporanea manifestazione della razionalità, è cioè « maius factum » ciò che era questa temporanea manifestazione. È una posizione privilegiata che la empirica forma di questa volontà razionale, che

(1) *De diversis quaestionibus* ecc., *ivi*.
(2) *Ivi*.

si è dimostrata costante, acquista di fronte allo spirito umano.

Così dalla consuetudine discende il rispetto a certi principii e istituti che sono perciò, per la loro costanza, ritenuti immutabili o almeno pensati come immutabili al momento che sono in atto. E questi sono elencati: « Quod genus pactum est, par, lex, judicatum ». E definiti: « Pactum est quod inter aliquos convenit. Par quod in omnes aequale est. Judicatum, de quo alicuius aut aliquorum iam sententiis constitutum est. Lege jus est, quod in eo scripto, quod populo expositum est ut observet, continetur » (1). Così dalla consuetudine discende la necessità di osservare la fede nei patti, la parità reciproca nelle contrattazioni, il rispetto di ciò che ha formato oggetto di decisione di persone degne di essere ascoltate e seguìte, infine la legge che ha lo stesso fondamento del giudicato, cioè il rispetto dell'opinione dell'autorità e in cui si traduce in forma scritta ciò che la volontà razionale costantemente ha espresso e la consuetudine ha trasformato in convinzione di immutabilità.

Così la legge si sviluppa dalla consuetudine come questa dalla volontà razionale. A un certo punto si ritiene che la consuetudine di volere sia ormai tradotta in una definitiva convinzione di giustizia. Allora si mette in scritto. Allora diviene diritto positivo che è un passo avanti di fronte alla consuetudine in quanto ha in sè certezza non solo di giustizia, ma anche di stabilità. E questa stabilità le viene conferita dal legislatore che è l'autorità interpretante questa medesima convinzione e

---

(1) *De diversis quaestionibus, ivi.*

la esprime in una forma da valere una volta per sempre.

Fondamento perciò della forza del diritto positivo è l'autorità. L'autorità rappresenta nel mondo la guida necessaria per gli uomini corrotti dal peccato. L'autorità è la esperienza della verità. Non c'è possibilità di farne a meno per gli uomini attuali. L'autorità è il principio della Fede che è istituzione divina. Nel «De Civitate Dei» se ne spiega il fondamento razionale: «Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perfruendum merendo incommutabile lumen, donec de die in die renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei filius homine assumpto, non tamen Deo consumpto, eandem constituit atque fundavit fidem ut ad Deum iter esset homini per hominem Deum» (1). Perciò, come si legge successivamente: «De invisibilibus, quae a nostro sensu exteriore remota sunt, iis nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur» (2).

Il concetto di autorità come principio dettante le norme necessarie della vita è concetto classico di cui i precedenti risalgono a Platone colla sua teoria della Repubblica governata dai Sapienti. Esso trova ampio sviluppo nelle opere di Cicerone (ed è questa la fonte da cui più direttamente ha attinto Agostino) il quale fissa il concetto stesso nel suo «De Republica» con queste

---

(1) *De Civ. Dei,* l. XI, cap. II.
(2) *Ivi,* cap. III.

parole: « Quodsi quis ad ea instrumenta animi quae natura quaeque civilibus institutis habuit, adiungendam sibi etiam doctrinam et uberiorem rerum cognitionem putavit.... nemo est, quin eos anteferre omnibus debeat » (1). La natura quindi e la scienza costituiscono il carattere dell'autorità, la natura che dà vita ad uomini di superiore prestanza, la scienza con cui questi uomini si pongono al disopra degli altri in determinati campi a causa della loro esperienza. Il Senato romano appunto secondo Cicerone trova il suo fondamento etico nel principio di autorità e fu stabilito appunto nella vita politica di Roma allo scopo di dare stabilità a questo principio: « Placet enim esse quiddam in repubblica praestans et regale, esse aliud auctoritati principum impartitum ac tributum, esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis » (2). Ma il concetto di autorità trova la sua massima elaborazione nella dottrina e nella prassi della Chiesa. La Chiesa erede della sinagoga ha dovuto porre l'autorità delle scritture canoniche a base della propria dottrina. Ma accanto a questa autorità fissata nei Libri Sacri la Chiesa ha sviluppato un concetto di autorità vivente nella propria gerarchia.

Dopo infatti un primo periodo in cui le Chiese avevano una costituzione a tipo democratico sull'esempio delle comunità della diaspora giudaica, in cui parlava però la libera parola di coloro che sentivano in sè l'afflato della ispirazione divina, già sul finire del primo secolo si delinea chiaramente la concezione autoritaria

---

(1) Cicerone, *De Republica,* l. III, 3.
(2) *Ivi,* l. I, 45.

della gerarchia. E si delinea in occasione dello sviluppo del diritto sacramentale. I Sacramenti raccolgono in sè le manifestazioni tutte della vita morale. Essi danno il carattere sacro delle azioni degli uomini. E coloro che li amministrano acquistano una particolare posizione di rispetto e di ossequio. Clemente romano nella sua prima epistola ai Corinzi imposta la tradizione di questa gerarchia autoritaria in cui, attraverso la consacrazione, la luce divina risplende per gli uomini. Come Dio ha mandato Cristo, Cristo ha scelto gli apostoli e questi hanno nominato i vescovi e così è sorta la gerarchia dell'episcopato, del presbiterato e del diaconato (1). L'acclamazione del popolo o l'indicazione di esso è elemento secondario di fronte al carattere sacro che nasce dall'«ordinatio» che è l'afflato dello Spirito Santo che riveste l'eletto e fa sì che l'operato di lui sia atto sacramentale e il suo magistero azione divina nel mondo. Questa « ordinatio » conferisce quindi ai membri della Chiesa docente un prestigio per cui essi sono parola di verità che deve essere creduta (« credere » significa « affidare ») quando ancora l'intelligenza non è matura per comprendere. È così che la Chiesa attraverso questa tradizione gerarchica diviene cattolica e ha un mezzo di cernita e di valutazione su tutti coloro che le si avvicinano e che essa tende a riunire in un organismo che è il corpo stesso di Cristo. Realtà pneumatica e invisibile, essa si incarna in un ordinamento gerarchico che è la sua realtà visibile andante dai vescovi (primo il Vescovo di Roma) ai laici che, illuminti, operano il bene nelle mansioni svariate della vita terrestre.

---

(1) Clemente Romano, *I Ep. ai Corinzii*, cap. XLII.

La sua verità è luce che proviene, di grado in grado, da Dio. Con quella luce l'uomo vede e sa anche quando ancora non comprende. È a quella autorità che si devono ispirare i governanti della terra.

E i governanti della terra sono l'autorità preordinata da Dio per le cose terrene. Non ancora sono i tempi in cui l'Imperatore sarà considerato un organo della Chiesa vivente, preposto in essa alle funzioni di natura terrestre e sarà consacrato come tale. Il secolo di Carlo Magno, imperatore nella Chiesa, è ancora lontano. Ma il concetto del governante come colui che per predisposizione divina è chiamato a governare gli uomini, e per un ordine di cose superiore alla individualità umana è chiamato a interpretare le razionali esigenze dei sudditi relative alle cose terren, dà anche ad esso una investitura divina. Anche le potestà terrene sono, secondo Paolo, ordinate (τεταγμέναι) da Dio e chi ad esse resiste, resiste all'ordine (διαταγῇ) di Dio (1). Così per Agostino, come abbiamo visto, in rapporto alle cose terrene esse sono gli interpreti, per quanto in maniera umana, cioè imperfetta, della razionalità eterna. Ed in questa inerpretazione esse devono essere seguite quando non sorge il contrasto fra la loro voce e quella della Chiesa.

Ci sono poi tutte le altre forme di autorità umana, quella degli uomini sapienti, quella di chi per qualsiasi motivo è degno di fede, o ha acquistato dimestichezza in una determinata arte o disciplina (secondo il concetto socratico) in modo da dovere essere in quel campo ascoltato e seguito, fino a quella più comune e modesta

(1) *Rom.*, XIII, 1-2.

dei genitori verso i figli, delle quali abbiamo già parlato.

In tutti questi casi il fondamento del concetto di autorità è la impossibilità di conoscere tutto per esperienza propria e quindi la necessità di credere per quella degli altri: « sicut ergo de visibilibus quae non videmus, eis credimus qui viderunt... de invisibilibus, quae haec a nostro sensu exteriore remota sunt, iis nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt vel manentia contuentur » (1).

Autorità è testimonianza di cose conosciute, massima e indiscutibile nella Chiesa, in cui la testimonianza dei martiri rende certo quanto essi hanno affermato di aver visto e conosciuto, minore negli altri casi fino a quella vaga della pubblica opinione, soggetta in questi casi ad esser discussa e idonea soltanto a far riflettere a quanto poi la ragione potrà spiegare. L'autorità è infatti guida della ragione e non altro, ma non di meno guida necessaria. È luce che mette in condizione di vedere l'occhio della mente e, per quanto Agostino ne dimostri la insufficienza razionale nel « De Libero Arbitrio » a proposito delle leggi umane alle quali si crede ma per le quali non si conosce (2), esso ne afferma risolutamente il valore nel « De Ordine » dove se ne fa una ampia trattazione e si distingue in divina e umana (3), nel « De quantitate animae » (4), nel « De Vera Religione » (5), in altri passi del « Libero arbitrio » e

---

(1) *De Civ. Dei*, l. XI, cap. III.
(2) *De Libero Arbitrio*, l. I, cap. IV, 9.
(3) *De Ordine*, l. II, cap. IX, 26 e 27.
(4) *De quantitate animae*, cap. VII, 12.
(5) *De vera Religione*, cap. VIII, 14.

nei suoi scritti posteriori, tra cui nel « De Trinitate » e soprattutto nel « De utilitate credendi » (1) in cui afferma risolutamente e definitivamente, come abbiamo già visto: « melius profecto stulti omnes viverent si servi possent esse sapientum » (2).

Così attraverso il concetto dell'autorità come principio di conoscenza viene in campo di nuovo la questione della libertà, di quel problema che ha assunto una forma parossistica e forse patologica nei tempi moderni: la libertà del pensiero, che per Agostino si presentava sotto un altro aspetto: la libertà dell'errore. Agostino la nega.

Se Lattanzio aveva di fronte agli imperatori romani invocato la libertà del pensiero in nome del tempio della coscenza individuale, in nome della superiore natura della ragione umana che deve essere rispettata, Agostino, partendo dalla sua concezione volontaristoca dell'errore, invoca, di fronte agli imperatori cristiani, la repressione dell'errore, auspica la Santa Inquisizione dei tempi futuri.

L'ardente polemica con i donatisti gli dà la materia per l'affermazione del suo principio dinamico: « cogite intrare » o « compelle intrare ».

Se l'errore è un atto di volontà contrario al pensiero che si può dir veramente tale soltanto se è pensiero vero, è necessario che l'uomo sia condotto dall'autorità colla ragione o colla forza a pensare le cose vere, a rinunziare all'opera della fantasia. Costringere l'uomo che erra a pensare interamente, a cercare la verità, a

---

(1) *De Trinitate,* l. XV, cap. XII, 21.
(2) *De utilitate credendi,* cap. XII, 27.

trovare la verità è, in chi è rivestito di autorità, non un diritto, ma un dovere. Se l'errore nasce dal legame di una consuetudine nociva è necessario che questo legame sia spezzato.

Nell'epistola XCIII « ad Vincentium » Agostino pone i suoi argomenti fondamentali su questo punto.

Si può permettere che un pazzo frenetico corra liberamente al precipizio? O si deve in tal caso ritrarnelo anche colla forza? « Si enim quisquam inimicum suum periculosis febribus phreneticum factum, currere videret in praeceps, nonne tunc potius malum pro malo redderet si eum sic currere permitteret, quam si corripiendum ligamdumque curaret? » (1). Quale è dunque un male, la violenza contro il pazzo o la rovina del pazzo? Indubbiamente la violenza è un bene se sottrae il pazzo alla propria rovina.

E subito dopo: « Cum vero terrori utili doctrina salutaris adiungitur, et non solum tenebras erroris lux veritatis expellat, verum etiam malae consuetudinis vincula vis timoris abrumpat, de multorum sicut dixi salute laetamur » (2). È così la violenza in questi casi un atto di liberazione, non è di ostacolo alla libertà umana, ma è l'azione che libera il pensiero dai vincoli della consuetudine che ha asservito la volontà dell'uomo.

La violenza non è di per sè un male come non è un giusto, cioè un martire chi la subisce. La violenza la usano i buoni e i cattivi e la subiscono i buoni e i cattivi. Essa è l'esplicazione di una potenza naturale di per sè indifferente al bene e al male se non addirittura

(1) *Ep.* XCIII *ad Vincentium*, 2.
(2) *Ivi*, 3.

buona in quanto per natura è destinata al bene: « Aliquando ergo et qui eam patitur, injustus est, et qui eam facit iustus est. Sed plane semper et mali persecuti sunt bonos, et boni persecuti sunt malos: illi nocendo per injustitiam, illi consulendo per disciplinam, illi inumaniter, illi temperanter, illi servientes cupiditati, illi caritati. Nam qui trucidat non considerat quemadmodum secet; ille enim persequitur sanitatem, ille putredinem. Occiderunt impii prophetas, occiderunt impios et prophetae. Flagellaverunt judaei Christum, judaeos flagellavit et Christus. Traditi sunt apostoli ab hominibus potestati humanae, tradiderunt et apostoli homines potestati Satanae. In his omnibus quid adtenditur, nisi quis eorum pro veritate, quis pro iniquitate, quis nocendi caussa, quis emendandi? » (1). È dunque il principio animatore della violenza che la giustifica o la condanna. Nè è vittima o martire chi la subisce per una causa giusta. Infatti: « Si semper esset laudabile persecutionem pati, sufficeret Domino dicere, Beati qui persecutionem patiuntur; nec adderet, propter justitiam » (2). È chi si sottopone alla persecuzione per la verità che è martire e giusto; l'altro è un empio che subisce la giusta pena del suo peccato.

Così colla pena gli uomini sono ricondotti a sè stessi, sono spinti alla necessità di pensare, sono spinti verso la verità « ut coercitione exiliorum atque damnorum, admoneantur considerare quid, quare patiantur » (3). Così la persecuzione dell'errore come ogni altra cosa può essere medicina dell'anima secondo il concetto socratico.

---

(1) *Ep.* XCIII *ad Vincentium,* 8.
(2) *Ivi.*
(3) *Ivi,* 10.

Con essa l'uomo è costretto a considerare il perchè di essa, è portato a conoscenza del male, ha la rivelazione del bene. Essa è la cura della volontà la quale, traviandosi, ha errato e, punita, deve tornare alla propria integrità naturale di volontà di bene. Essa è giustificata appunto dalla volontarietà dell'errore appunto perchè « nec error esset si nihil appeteretur, nec si appetita veritas teneretur » (1). Certamente il fine della punizione degli eretici per parte degli imperatori cristiani ha per fine il loro ritorno alla Chiesa; ed appunto per questo Agostino, come abbiamo visto, sconsiglia la pena di morte contro di essi nella Epistola C ad « Donatum proconsulem » e nella Epistola CXXXIII « ad Marcellinum ». Ma nei casi estremi, come abbiamo già veduto, si deve ricorrere anche a questa, quando altrimenti non è possibile salvare l'unità della Chiesa minacciata dalle scissioni. È necessario in tali casi che il membro sia reciso perchè si salvi il corpo. Come Dio ha predestinato alcuni alle pene eterne per salvare la purezza della celeste città, gli Imperatori facciano pure uso della pena di morte quando l'unità della Chiesa richiede che siano remossi gli elementi di turbamento (2). Reprimendo l'errore quindi si salva l'uomo rettificandogli la volontà, si salva l'unità della Chiesa quando il caso precedente non è possibile.

Anche nel « Annotationum in Iob Liber » Agostino con la massima chiarezza e in maniera non equivoca pone in rapporto la volontarietà dell'errore con la giustificazione della repressione di esso. La premessa è che

(1) *Ep. CIV ad Nectorium*, 12.
(2) *Ep. CCIV ad Dulcitium.*

« in voluntate enim cuiusque est utrum tenebrae sit an lux: sed cum tenebrae, in seipso, hoc est, peccatis, quae ipsius sunt propria: cum autem lux, non in seipso, sed in Domino, a quo illuminatur » (1). Se dunque la volontà è quella che determina la conoscenza o l'errore, è lo stesso trattamento che si deve fare a quest'ultimo e a qualsiasi altro genere di colpa.

L'errore deve esser punito perchè è frutto di quella stessa « cupiditas » da cui è costituito e per cui si punisce qualunque altro genere di peccato. Nè è un pio chi per esso subisce la pena poichè sono tali solo coloro « qui persecutionem patiuntur propter justitiam » ma non lo sono in alcun modo coloro « qui patiuntue propter impietates et iniquitates suas ». Questi argomenti sono ripetuti in tutti gli scritti del periodo in cui Agostino svolge la sua lotta contro il Donatismo, lotta violenta da ambe le parti che ugualmente fecero richiamo alla violenza, legale da parte dei cattolici, illegale da parte dei donatisti tanto che lo stesso Agostino corse il pericolo di essere trucidato. La persecuzione dell'eresia diventa un dovere per le autorità politiche, come abbiamo visto parlando dei doveri del governante a proposito dei quali abbiamo ricordato gli esempi biblici che Agostino nei « In Iohannis Evangelium Tractatus » ripete e cita a sostegno e dimostrazione di questo dovere. Ed è un luogo comune la distinzione tra pazienza vera e non vera (2) e la rivendicazione del titolo di martire per coloro soltanto che soffrono per la giustizia come in « Contra Epistolam Parmeniani »: « Non ergo quisquis

---

(1) *Adnotationum in Job liber,* cap. XXXIX.
(2) *De patientia.*

in aliqua religionis quaestione fuerit ab imperatore punitus, martyr efficitur » (1) e nel « Contra Litteras Petiliani »: « Non baptizantur sanguine suo nisi qui occiduntur propter justitiam » (2). Gli eretici sono le zizzania che deve essere remossa. La pace della Chiesa, cioè del Magistero di verità indistruttibile, deve essere assicurata ad ogni costo.

Appunto per questo principalissimo motivo i governanti sono « ministri » di Dio e possono farsi strumento salutare per la salvezza e tranquillità della Chiesa.

Ma facendo così essi non mirano alla dannazione e alla perdita dell'individuo, ma alla sua emendazione. Chè se esso va verso la propria completa rovina ciò è conseguenza da lui voluta, nulla impedendogli il ravvedimento.

La sofferenza della carne può essere per l'individuo un mezzo di ravvedimento, un richiamo a tornare sulla via retta. Esso può del resto evitarla seguendo il consiglio che Agar dette all'Angelo: « revertere ad dominam tuam » (3). E questa padrona a cui le anime sono invitate a tornare è la Chiesa. Nella disciplina ecclesiastica cesserà per loro ogni persecuzione e saranno salvate non solo dalle pene della potestà terrena ma da quelle eterne a cui saranno soggette se persisteranno a tenersi lontane dalla verità.

Così si prepara il Medioevo in cui la parola della Chiesa coi suoi papi e coi suoi imperatori e re riuniti in un unico fine ideale di perfezionamento spirituale

---

(1) *Contra Epistulam Parmeniani,* l. I., cap. IX, 15.
(2) *Contra Litteras Petiliani,* l. II, cap. XXIII, 52.
(3) *In Johannis Ev. Tract.,* XI, 13.

e temporale apparirà quella medicina dell'anima che, come si legge nel « De Vera Religione », si manifesta in due modi, come Autorità e come Ragione (1), Autorità per la Ragione.

---

(1) *De Vera Religione*, cap. XXIV, 45.

INDICE

ERRATA - CORRIGE

Pag. 48, rigo 12: ***storici*** **- leggi: stoici.**

HL-340

B
655
.Z7Q2

4-12-48

QUADRI
Il pensiero filosofico di S.Agostino

1559819

MAR 25 1948
APR 12 1948

Bindery

DEC 7 1949
JAN 2 19

B655
.Z7Q2

1559819



UNIVERSITY OF CHICAGO
48 456 797